





GRIECHISCHE DENKER

EINE

GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

VON

THEODOR GOMPERZ

ZWEITER BAND

VIERTE AUFLAGE

AUSGABE LETZTER HAND, BESORGT VON H. GOMPERZ

1925

BERLIN UND LEIPZIG

VERLAG WALTER DE GRUYTER & Co.

Druck von Gerhard Stalling, Oldenburg i. O.

DEM ANDENKEN MEINER SCHWESTER

JOSEPHINE VON WERTHEIMSTEIN

(19/11 1820—16/7 1894)

WIDME ICH DIESEN BAND

Druck von Gerhard Stalling, Oldenburg i. O.

DEM ANDENKEN MEINER SCHWESTER

JOSEPHINE VON WERTHEIMSTEIN

(19/11 1820—16/7 1894)

WIDME ICH DIESEN BAND



Vorwort.

Es ist dem Verfasser nicht möglich gewesen, in diesem Bande außer Sokrates, den Sokratikern und Platon auch dessen Schüler, darunter Aristoteles und seine Nachfolger, zu behandeln. Der dafür erforderliche Raum wurde durch die eingehende Erörterung der Werke Platons in Anspruch genommen, die sich mehr und mehr als unbedingt notwendig herausstellte. Freilich stand es dem Verfasser von vornherein fest, daß die Herausschälung eines platonischen Systems aus den Schriften des Philosophen untunlich, und daß jeder derartige Versuch nur dazu angetan sei, ein unzulängliches Bild zu erzeugen. Aber erst die Ausführung des Unternehmens hat ihn gelehrt, wie unerläßlich es ist, dasselbe nicht in allzu enge Grenzen einzuschließen. Gilt es doch nicht nur die Entwicklung Platons annähernd verläßlich zu ermitteln und möglichst anschaulich zu schildern. Die volle Würdigung nicht bloß des literarischen Künstlers kann nur durch die Einsicht in den Gang und Bau mindestens der größeren Werke selbst erzielt werden. Dann erst gewahren wir das, was an Platon das wahrhaft Anziehendste und überragend Bedeutendste ist: die innere Bewegung seines gewaltigen Geistes und tiefen Gemütes, die mannigfachen Strömungen des Denkens und Fühlens, die mitunter zusammenfließen, mitunter auch, wie es z. B. im „Philebos" der Fall ist (vgl. das achtzehnte Kapitel), sich kreuzen und wider einander fluten. Möchte es der Darstellung gelungen sein, hinter der immer deutlicher erkannten Größe der Aufgabe nicht allzu weit zurückzubleiben!

Wien, im März 1902.

In der zweiten Auflage, welche der ersten in so kurzer Frist gefolgt ist, wird niemand tiefgreifende Änderungen anzutreffen erwarten. Doch war der Verfasser an nicht gar wenigen Stellen, und hoffentlich nicht ohne jeden Erfolg, bemüht, an seine Darstellung die bessernde Hand zu legen.

W i e n , im Dezember 1902.

Wenn diese dritte Auflage in Form und Inhalt eine nicht allzu geringe Zahl von Verbesserungen aufweist, so ist dies in nicht geringem Maße der freundschaftlichen Mitwirkung Adolf Wilhelms zu danken, der die sämtlichen Korrekturbogen des Textes gelesen und bei diesem Anlaß zur Vervollkommnung des Buches nicht wenig beigesteuert hat. In gleicher Weise und mit ähnlichem Erfolg hat mein Sohn Dr. Heinrich Gomperz die Druckvorlage des Bandes durchmustert.

W i e n , im Juli 1912. **Th. Gomperz.**

Bei der Vorbereitung der vierten Auflage dieses zweiten Bandes haben mich dieselben Grundsätze geleitet, die ich auch schon in der Vorrede zur vierten Auflage des ersten Bandes ausgesprochen hatte. Da indes die dritte Auflage des zweiten Bandes erst nach dem Tode des Verfassers erschien, so kam diesmal die Verwertung von Zusätzen aus seiner eigenen Feder von vornherein nicht in Frage. Dagegen mußten einige Bemerkungen beseitigt werden, die aus der zweiten Auflage in die dritte herübergenommen worden waren, obgleich sie den vom Verfasser in dieser dritten Auflage sonst ausgesprochenen Überzeugungen offenkundig widersprachen — ein Widerspruch, den er ohne Zweifel selbst (etwa in der Weise, wie jetzt ich es getan habe) behoben hätte, hätte er die Korrekturbogen der dritten Auflage nicht erst in den letzten Wochen seines Lebens, schon im Kampfe mit seiner Todeskrankheit begriffen, gelesen.

W i e n , im Dezember 1924. **H. Gomperz.**

Inhalt.



Viertes Buch.

Sokrates und die Sokratiker.

διὸ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἡδονῆς τὸν Σωκράτην φησὶ παρ' ἕκαστα διδάσκειν, ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνήρ, καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι.

Clemens Alexandrin. Strom. II, 22, 499 Potter [= II 185, 13 Stählin = Kleanthes Frg. 558 Arnim].



Erstes Kapitel.

Wandlungen des Glaubens und der Sitte.

Die homerischen Gedichte zeigen uns nur die Anfänge städtischen Lebens. Die Zunahme der Volksdichtigkeit, der ihr entstammende Fortschritt der Arbeitsteilung und die daraus sich ergebende Ansammlung größerer Menschenmengen in den an Zahl und Bedeutung wachsenden Städten — das sind ohne Zweifel die Hauptfaktoren, die der nachfolgenden Entwicklung ihre Bahn vorzeichnen. Das bürgerliche Leben beginnt breiten Raum zu gewinnen. Daraus entspringen weitreichende Wirkungen auch von moralischer und religiöser Art. Die sozialen Triebe, die in den Familiengefühlen wurzeln und in der heroischen Epoche fast nur dort über den Kreis der Blutsverwandtschaft hinauswirken, wo sie in den Boden eines persönlichen Treuverhältnisses gepflanzt waren (vgl. I[4] 24 und 108), erweitern mehr und mehr das Gebiet ihrer Herrschaft. Die Sozialmoral erwirbt ungleich größere Stärke, wenn sie sich auch nur langsam und zahlreichen Widerständen zum Trotz über weitere und weitere menschliche Verbände erstrecken kann. So gewaltig ist freilich noch lange die Kluft, welche die im Ständekampfe miteinander ringenden Volksschichten trennt, daß der wilde Parteihaß jede menschliche Gemeinschaft zwischen den Streitenden auszuschließen scheint. Der Widersacher „dunkles Blut zu trinken", das ersehnt der megarische Aristokrat Theognis[1] (zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts) mit derselben ungezähmten Leidenschaft, mit der homerische Helden das Fleisch ihrer Feinde „roh zu verzehren" verlangen. Und so ganz und gar beherrscht der Faktionsgeist die Gemüter, daß in den Dichtungen desselben Theognis „gut" und „schlecht" zu Bezeichnungen nicht des moralischen Wertes, sondern einzig und allein der einander befehdenden höheren und niederen Stände geworden sind. Allein unser Blick darf nicht ausschließlich an dem haften, was die Menschen getrennt hat. Auch das sie einigende, allmählich erstarkte Band erheischt und verdient eingehende Beachtung.

Das Menschenleben hat höheren Wert gewonnen.[2] Bei Homer schützt den Totschläger der Erlag des Wergeldes vor der Rache der Ver-

wandten. Blutige Sühne ist die Ausnahme, nicht die Regel. Ein ungleich strengerer ist der sittliche Maßstab der nachhomerischen Zeit. Der Mord heischt allemal blutige Vergeltung; ehe diese erfolgt ist, gilt das Gemeinwesen als befleckt, gelten die Götter als beleidigt; und eben darum ist es die Staatsgewalt selbst, die, wenngleich nicht ohne Dazwischenkunft der zunächst Betroffenen, des rächenden Amtes waltet. Man hat diesen Fortschritt der von uns bereits besprochenen Vertiefung des Seelenglaubens und dem Einflusse eines Kreises von Propheten zugeschrieben, denen das Delphische Orakel als ein Vehikel sittlicher Reformbestrebungen gedient zu haben scheint. Hierin mag einige Wahrheit liegen, sicherlich nicht die ganze Wahrheit. Daß die Bestrafung des Frevels das Gemeinwesen kümmert, daß dieses durch die straflos bleibende Missetat als verunreinigt gilt, diesen Fortschritt mußten oder konnten jene Einflüsse ohne Zweifel fördern; die Blutsühne selbst eignet, wie allbekannt, nicht bloß Zuständen vorgeschrittener Gesittung. Im heutigen Arabien herrscht sie in der Gestalt der Erbrache unter den Wüstenbewohnern, während die städtische Bevölkerung sich mit dem Empfange des Wergeldes begnügt. Die Übung der homerischen Zeit trägt hier nicht die Züge des Uraltertümlichen; weit eher kann man von einer Lockerung der ursprünglichen Sitte reden, wie sie in Epochen der Wanderungen und kriegerischen Abenteuer eintreten mochte, in denen die Bewertung des Lebens für die Einzelnen unter das Normalmaß gesunken, zugleich die Kraft der schützenden Geschlechtsverbände geschwächt und jene der Heerkönige gestiegen war, die dem Feinde gegenüber das eigene Menschenmaterial vor Minderung zu bewahren allen Grund hatten. Sind uns doch auch schon andere Fälle begegnet, in denen sich der Glaube und die Gepflogenheit der nachhomerischen Zeit als die Fortsetzung von Uralt-Heimischem erwiesen hat (vgl. I [4] 67), während die homerischen Gesänge uns Zustände schildern, die nicht in der geraden Linie der Entwicklung liegen, sondern gleichsam eine seitliche Abbiegung von dieser darstellen.

Auch ein anderes ist zu betonen. Mag immerhin die Wirksamkeit gottbegeisterter Männer an diesem Kulturfortschritt beteiligt sein, diese waren hierbei doch nur die Organe eines aus allgemeinen Ursachen entsprungenen Fortschritts. Die Verdrängung des unsteten und kriegerischen durch das seßhafte und friedliche Leben, die wachsende Macht des Bürgertums und bürgerlicher Gesinnung (im weitesten Wortsinne) hat die Auffassung der Götterwelt langsam, aber sicher umgewandelt. Die anfänglich nur um ihrer Übermacht willen verehrten Naturgewalten wurden mehr und mehr zu Schützern und Hütern der von den Bedürfnissen des Gemeinwohls geforderten Rechtsordnung erhoben (vgl. I [4] 110). Und da gleichzeitig der Fortschritt der Naturerkenntnis das Weltbild allgemach zu einem einheitlicheren gestaltete und in dem Walten der Götter weniger und weniger das Spiel einander durchkreuzender Launen und

Leidenschaften erblicken ließ, so waren die Bedingungen geschaffen für jene Wandlung der Religion, die wir mit annähernder Wahrheit als Versittlichung der ursprünglichen Naturpotenzen bezeichnen konnten. Mit annähernder Wahrheit. Denn eine Naturreligion ist die hellenische alle Zeit geblieben. Allein in den Mittelpunkt derselben tritt nunmehr eine das Recht schützende, den Frevel strafende Gewalt, die vornehmlich im obersten oder Himmels-Gott, in Zeus, verkörpert ist, aber auch als „der Gott" überhaupt oder als „das Göttliche" angesprochen wird, ohne daß der Glaube an die Vielheit der Götter dadurch ernstlich erschüttert wäre. Die also erzeugte, in wechselnden Farben schillernde Ansicht von den göttlichen Dingen ist uns schon bei Herodot begegnet (I[4] 220). Sie kehrt wieder bei den großen Dichtern, zumal bei den Tragikern, unter denen in erster Reihe des Äschylos zu gedenken ist.

2. Wir wollen den Namen des größten der griechischen Dichter nicht nennen, ohne ihm den Zoll ehrfürchtigen Dankes zu entrichten. Von der läuternden Gewalt der Poesie reden Viele, wohl mehr als sie erfahren haben. Wer sie unmittelbar erleben will, der braucht bloß einen Blick in ein äschyleisches Drama zu werfen. Ist es doch kaum möglich, zwanzig Verse eines solchen zu lesen, ohne das Innere befreit, erhoben, erweitert zu fühlen. Hier stehen wir vor einem der anziehendsten Rätsel der Menschennatur. Es gelingt der Poesie sowohl als der Musik, in geringerem Grade auch den übrigen Künsten und selbst der Naturschönheit, den dem Vorherrschen der Gesamtpersönlichkeit über ihre Teilelemente entsteigenden Frieden und die diesem psychischen Gleichgewichtszustand eigentümliche hohe Lust zu erzeugen. Wie solch eine Wirkung zustande kommt, das wird eine reifere, ästhetischen wie moralischen Fragen auf biologischen Wegen nachgehende Zukunft sicherer als die Gegenwart zu sagen wissen. Den großen Dichter aber ebensowohl wie seine Nachfolger als Zeugen für die Wandlungen hellenischer Denkart zu verwerten, das wird durch zwei Umstände erheblich erschwert. Der Poet wird durch künstlerische Rücksichten kaum weniger als durch spekulative und religiöse Absichten bestimmt; und der Dramatiker ist genötigt, die von ihm geschaffenen Gestalten durch Gedanken und Gesinnungen zu kennzeichnen, die nur zum Teil mit seinen eigenen zusammenstimmen. Allein selbst wenn wir jenen Einschränkungen in weitgehendem Maße Rechnung tragen, bleibt genug übrig, um das Zeugnis dieses außerordentlichen Mannes, der nicht nur ein Spiegel, sondern auch ein Miturheber des hier in Frage kommenden Kulturprozesses ist, zu einem überaus wertvollen zu machen.

Äschylos[1] ist derjenige, der mehr als jeder andere dem Bilde des obersten Gottes, des „Herrschers der Herrscher", des „Seligsten der Seligen", die Züge eines vergeltenden, strafenden und lohnenden Richters

geliehen hat. Felsenfest steht ihm der Glaube, daß jedes Unrecht gebüßt, und zwar auf Erden gebüßt wird. Dieser Optimismus kann uns nicht in Erstaunen setzen. Äschylos hat bei Marathon, bei Salamis und Platää gekämpft! Er hat das Wunder miterlebt, daß die weltgebietende Macht des „Großkönigs“ von dem kleinen Griechenland, ja von des Dichters eigener bescheidener Heimatstadt besiegt worden ist. Wie sollte, wer solch ein Gottesgericht geschaut hat und ihm seinen Arm zu leihen gewürdigt ward, an der Allgewalt göttlicher Gerechtigkeit und ihrer irdischen Verwirklichung zweifeln? In diesem Gedanken, in der trostreichen Erwartung, daß „an der Klippe des Rechts“ jegliches Unrecht „scheitert“, lebt und webt der Dichter. Diese Hoffnung beseligt ihn. „Denn wo Gewalt und Recht zusammen zieh'n, Wer sah wohl ein Gespann, das diesem gleich?“ Eben darum schweift sein Blick (wie wir schon einmal bemerken mußten) nur selten über die Grenzen des Diesseits. Die Wonnen des Jenseits, die der von orphischen Einflüssen tief bewegte thebanische Dichter Pindar so begeistert schildert, besitzen für dessen athenischen Zeit- und Gesinnungsgenossen geringe Bedeutung. Ruht so der helle Glanz der Befreiungs-Kriege und -Siege auf den Dramen des Äschylos, so sind ihm die finsteren, die urtümlichen und gleichsam irrationellen Züge der griechischen Religion darum doch nicht fremd geworden. Auch er kennt gleich Herodot den Neid und die Mißgunst der Götter. Allein er hat diese Erbstücke des väterlichen Glaubens gewissermaßen in den Hintergrund des von ihm entworfenen Weltbildes verbannt. Man denke an die Prometheus-Trilogie. Die Schuld des Titanen ist sein Wohlwollen gegen das Menschengeschlecht; darob leidet er die von Zeus über ihn verhängte, unsäglich schwere Pein. Allein sie währt nicht ewig. Den Schluß des gewaltigen Werkes hat die Versöhnung mit dem Himmelsgott, die Befreiung des gefesselten Wohltäters der Menschen gebildet. Hier begegnet man dem, was man füglich einen Entwicklungsprozeß, einen Fortschritt zu reineren und höheren Idealen innerhalb der Götterwelt nennen darf. Dieser außerordentliche Vorgang — das Gegenstück desjenigen, den wir als die dem Kampf entsteigende Schaffung des Naturfriedens (I [4] 74) bezeichnen konnten — gestattet wohl nur eine Erklärung. Es galt einen Widerspruch der religiösen Überlieferung und der eigenen Überzeugung des Dichters auszugleichen. Was nebeneinander nicht bestehen konnte, ohne sich wechselseitig aufzuheben, dafür bot das Nacheinander ausreichenden Spielraum. Derselbe, fast möchte man sagen, entwicklungsgeschichtliche Zug beherrscht auch die Orestie.[1] Das bis zu grausamer Härte gesteigerte Gebot unnachsichtiger Verfolgung der Blutschuld wird von Orestes auf Geheiß des Delphischen Gottes verwirklicht . Allein den Muttermörder umfängt der von den Rachegeistern der Klytämnestra gesandte Wahnsinn. Mit anderen Worten: der humane Sinn des Dichters und seiner Zeit lehnt sich gegen die

erbarmungslose Strenge des alten Blutrechts auf. Die Gründung des menschlicheren Eingebungen folgenden Areopags gewährt einen die widerstreitenden Forderungen versöhnenden Abschluß. Zu dem oben angedeuteten Motiv der in diesen beiden Trilogien erkennbaren Umbildung der Sage mochte sich ein noch mehr subjektiver Beweggrund gesellen. Eine so mächtig angelegte Natur wie die unseres Dichters hat sicherlich den Frieden in der eigenen, von starken Leidenschaften erfüllten Brust nicht kampflos gefunden. Darf man die Vermutung wagen, daß er den Prozeß solch einer nur mühsam und allmählich errungenen Klärung und Sänftigung gleichsam vergegenständlicht, daß er das psychische Erlebnis unwissentlich in die Geschichte der Götterwelt projiziert hat? Gilt uns aber Äschylos als der Hauptzeuge für die fortschreitende Versittlichung und Humanisierung der Göttergestalten, so hat er doch den Mutterboden der griechischen Naturreligion damit keineswegs vollständig verlassen. Das Schwanken, das uns in theologischen Dingen bei H e r o d o t begegnet ist, es kehrt auch bei diesem ungleich strafferen Geiste wieder. In jenem Bruchstücke der „Sonnentöcher", auf das wir schon einmal in anderem Zusammenhange hinzuweisen veranlaßt waren (I⁴ 81), tritt Äschylos als Verkünder der pantheistischen, Zeus mit dem Weltganzen in eins setzenden Religionsauffassung auf — ein Bekenntnis, das uns unter anderem auch deutlich lehrt, wie sehr den Religionsbegriffen jenes Zeitalters jede dogmatische Erstarrung und Verknöcherung gefehlt hat.

Denn neben dem Neuen behauptet sich in zähem Beharren das Alte. Ja, es gewinnt gelegentlich wieder die Oberhand. So alsbald bei dem zweiten der großen tragischen Dichter, bei S o p h o k l e s. Dieser steht H o m e r wieder einigermaßen näher als sein Vorgänger. Von dem Geiste, der durch dessen Dramen weht, ist freilich auch er gestreift worden. Ja, nahezu jeder Fundamentalgedanke des Äschylos klingt auch bei Sophokles wieder. Aber in gedämpfteren Tönen und oft in schrilleren Dissonanzen. Die Vorzüge und die Mängel seiner geistigen Ausstattung reichen sich hier die Hand. Ihm eignet geringere Gedankenmacht und größerer Reichtum der Beobachtung. Er ist, wenn man uns einen halb spielenden Vergleich gestattet, weniger Apriorist und mehr Empiriker als Äschylos. Daher die buntere Mannigfaltigkeit und die schärfere Ausprägung der individuellen Gestalten, daher auch die geminderte Einheit der Welt- und Lebensansicht. Man hat vordem von der „sittlichen Weltordnung", die in den sophokleischen Tragödien walte, viel Aufhebens gemacht.[1] Eine unbefangenere und eindringendere Prüfung hat dieses Trugbild zerstört. Göttliche Schickungen sind es allerdings, die auch nach dem Glauben des Sophokles das Menschenlos bestimmen. Allein zwischen dem Charakter des Handelnden und dem ihn treffenden Geschick besteht vielfach das grellste Mißverhältnis. Der Dichter steht den unheimlichen, ja grauenvollen Fügungen des Schicksals ratlos gegenüber. Rat-

los, aber nicht fassungslos. Denn er beugt sich andächtigen Sinnes vor den Rätseln der göttlichen Weltlenkung. War er doch nach dem Urteil der Zeitgenossen „der Frömmsten Einer“[1] und zugleich außerhalb seines Dichterberufs nur „einer der wackeren Athener“. So erhebt er weder den Anspruch, alles zu begreifen, noch ist er vermessen genug, sich gegen das Unbegriffene aufzulehnen. Nur hie und da ertönt in seinen Werken ein Aufschrei des verletzten Rechtsgefühls oder des bangen Zweifels. Im großen und ganzen nimmt er die Härten des Weltlaufs gelassenen Sinnes hin. Man darf hier von Entsagung reden und, soweit dies bei einer wunderbar ausgeglichenen, von patriotischem Stolz und vor allem von künstlerischer Schaffensfreude erfüllten Natur zulässig ist, von entsagender Schwermut. Diese hat ihm das herbe Wort eingegeben: „Nicht geboren zu sein, ist der Güter größtes“. Es ist dieselbe Gemütsverfassung, die gelegentlich aus Herodots, seines persönlichen Freundes, Werke, nicht minder aus Bakchylides’ Dichtungen zu uns spricht. Des Glückes Unbestand, der Wechsel des Irdischen, die Hinfälligkeit des Menschendaseins — das sind freilich Themen, die in den meisten nicht ganz und gar der Flachheit anheimgefallenen Zeitaltern anklingen. Aber in wechselnden Modulationen und mit verschiedenen Graden der Intensität, je nach der Eigenart dessen, der sie anstimmt, und der Schicksalslage seiner Umgebung. Über den glanzvoll strahlenden Himmel der hellenischen Lebensansicht hat sich von Homer bis Herodot mehr und mehr finstres Gewölk gelagert (vgl. I[4] 33, 67, 108 f. und 112 f.). Und wenn der zuletzt genannte Geschichtsschreiber klagt, Griechenland sei zu seiner Zeit von schwereren Leiden heimgesucht worden als in zwanzig vorhergehenden Menschenaltern, so werden wir wohl hierin einen Schlüssel finden dürfen zum Verständnis des ganz besonderen Nachdrucks, mit welchem Sophokles, Herodot und vor allem Euripides die Übel des menschlichen Lebens schildern.

3. Bei Euripides nämlich begegnen derartige Äußerungen nicht mehr bloß vereinzelt. Der in dem oben angeführten Ausspruche des Sophokles enthaltene Gedanke gilt ihm bereits als ein Gemeinplatz.[2] Ihren stärksten Ausdruck findet diese trübe Auffassung des Lebens in zwei Verspaaren, die wir also wiedergeben:

> Den Neugebor’nen grüße dumpfer Klang
> Der Trauer ob der Pein, die ihn bedroht;
> Zur Gruft allein, erlöst ihn einst der Tod,
> Geleit’ ihn heller, froher Festgesang.[3]

Fragt man uns nach den allgemeinen Ursachen dieser Sinnesverdüsterung, so nennen wir in erster Reihe das Erstarken der Reflexion. Das klingt befremdlich, ohne es zu sein. Nehmen wir an, die Erfindungskunst unserer Tage könnte ihre jüngsten und größten Tri-

umphe ins Ungemessene steigern, es gelänge ihr, die Sinneswahrnehmung von jeder ihr anhaftenden räumlichen Schranke zu befreien, den Unterschied zwischen nah und fern für Aug' und Ohr vollständig zu tilgen. Dann möchte unser Leben leicht ein unerträgliches werden. Denn eine Flut qualvoller Eindrücke würde uns unaufhörlich bestürmen. Ohne Unterlaß würden wir das Wimmern der Gebärenden, das Stöhnen der Sterbenden vernehmen. Und nicht viele werden behaupten wollen, daß das Jauchzen der Glücklichen einen vollgültigen Ersatz zu bieten vermöchte. Etwas derartiges leistet die Reflexion. Sie mindert wenigstens in erheblichem Maße den Unterschied der zeitlichen Nähe und Ferne. Sie mehrt in erstaunlichem Grade die Kraft und die Gewohnheit des Vor- und Nachempfindens. Sie läßt Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart um die Herrschaft ringen. Sie verwandelt den selbstvergessenen Frohsinn der Jugend in den zumeist von einem Anflug rückblickenden Bedauerns oder vorschauender Sorge umflorten Ernst des Mannesalters. So wirkte in dem Zeitalter, das uns beschäftigt, die mit voller, durch die Gewohnheit noch nicht abgestumpfter Kraft hervorbrechende Macht der Reflexion. Daß wir uns mindestens in Betreff des Euripides hier nicht auf falscher Fährte befinden, das zeigen jene seiner Äußerungen, die uns den Pessimismus des Dichters nicht als ein Fertiges, sondern als ein Werdendes vor Augen stellen. Kinderbesitz galt in naiven Zeiten und gilt noch immer in naiveren Menschenkreisen als ein unbestrittener Segen. Die Skepsis des Euripides nagt an diesem Menschheitsglauben. Nicht nur schildert er oft und in ergreifender Weise die Leiden der vom Schicksal schwer heimgesuchten Eltern. Er wirft auch geradezu die Frage auf, ob nicht ein kinderloses Leben den Vorzug verdiene:[1] „Denn ungeratene Kinder sind das schlimmste Unheil; wohlgeratene aber erzeugen ein neues Weh: die quälende Furcht, es könne ihnen Schlimmes begegnen." Nicht anders dort, wo Euripides vom Reichtum spricht oder von edler Abkunft. An die Freude des Besitzes knüpft sich ihm sofort die schwere Sorge vor seinem Verluste. Die edle Abkunft gilt ihm als eine Gefahr, weil sie nicht vor Verarmung schützt und der Adelsstolz für den verarmten Edelmann ein Hemmnis des Erwerbes bildet. So spürt sein Auge, das wie jenes der Nachtvögel im Dunkel heimischer ist als im Lichte, überall die Übel auf, zu deren Erzeugung der Besitz von Gütern den Anstoß geben kann. Gewiß hat sich hier mit der Neigung zu peinvoller Grübelei manch eine schwerlastende Erfahrung verbunden. Und damit gelangen wir zur Frage nach den objektiven Ursachen jener Wendung zum Pessimismus. Die Antwort hat uns zum Teil schon das oben angeführte Wort Herodots gegeben. Neben den Drangsalen der unaufhörlichen Kriege ist ohne Zweifel die Verschlechterung der inneren Zustände zu nennen. Das Wirtschaftsleben Athens und Griechenlands war in jener Epoche schwerlich ein völlig gesundes. Dies lehrt das Wiederaufleben des zeitweilig

beschwichtigten Ständehaders und noch deutlicher die Grellheit der Erscheinungen, zu denen jetzt diese Fehde führte. Die revolutionären Greuel, die Taten der Verzweiflung, welche die wechselnden Phasen des peloponnesischen Krieges begleiteten und die Thukydides[1] in unsterblichen Abschnitten seines Werkes geschildert hat, sie sind nicht anders erklärbar, als durch arge Störungen des ökonomischen Gleichgewichtes. Auch müssen die unablässigen Kriege die wirtschaftlich Schwachen noch mehr geschwächt, die wirtschaftlich Starken durch die vielen Anlässe zur Bereicherung, welche stürmische Zeitläufte bieten, noch mehr gestärkt haben. Die sozialen Gegensätze hatten sich einigermaßen verschärft. Hier ist Euripides selbst ein gewichtiger Zeuge — durch seine bewegliche Lobpreisung des Mittelstandes. So pflegt man nur ein Gut zu preisen, das man verloren hat oder zu verlieren fürchtet. Die stets wachsenden Ansprüche der Volksmenge an den Staat mögen immerhin zum Teil der Ausfluß steigender Begehrlichkeit gewesen sein; aber auch wirkliche Lebensnot, wie die wiederholten Verheerungen Attikas, die Behinderung des Handelsverkehrs und der gewerblichen Tätigkeit während des lang andauernden Krieges sie hervorbringen mußten, hatte daran sicherlich beträchtlichen Anteil.

Dazu gesellte sich das Unbehagen, das jeder großen Übergangsepoche eignet. Macht sich doch neben dem Pessimismus in der geistigen Physiognomie des Euripides kein anderer Zug so bemerkbar als dieser: der Mangel an Stetigkeit, das Schwanken zwischen den Extremen einander entgegengesetzter Richtungen des Denkens. Er ist hierin der getreue Spiegel eines von dem Ankergrund der Autorität und des Herkommens sich losreißenden Zeitalters. Gleichwie er an der Lieblingsstätte seines dichterischen Schaffens, in der am Strand von Salamis gelegenen kühlen Grotte[2] sein Antlitz gern von der Meeresbrise fächeln ließ, so liebte er es auch, seine Seele bald von diesem, bald von jenem Windhauch der Meinung ergreifen und bewegen zu lassen.[3] Einmal singt er ein schwungvolles Loblied auf die kühne, vor keinem Wagnis zurückschrekkende Naturforschung, von der er selbst, zumal in der Gestalt, die Anaxagoras und Diogenes ihr verliehen hatten, aufs tiefste beeinflußt war, und deren Jünger er zugleich selig preist und um ihrer Bürgertugend willen rühmt. Ein andermal wieder „schleudert“ er in nicht minder glühenden Versen den „krummen Trug der Himmelsforscher von sich“, deren „von aller wahren Einsicht verlassene frevlerische Zunge“ die Gottheit leugne und das Unerkennbare zu erkennen behaupte. Schwer ist es, durch die Mannigfaltigkeit solcher Äußerungen zu einem einheitlichen Untergrund derselben vorzudringen. Schwer, aber nicht unmöglich. In der Versittlichung des Götterglaubens ist Euripides die Wege des Äschylos weiter gewandelt. „Tun Götter Übles, sind es Götter nicht.“ Dieses eine Kernwort faßt seine Ansicht von den

göttlichen Dingen zusammen. In ihm sind alle die Einwürfe und Anklagen beschlossen, die er gegen die religiösen Überlieferungen seines Volkes zu erheben nicht müde wird. Denn in einem Punkte unterscheidet er sich wesentlich von seinen Vorgängern, von Sophokles nicht minder als von Äschylos und Pindar. Jeder von diesen ist in religiösen Dingen das, was die politische Sprache der Engländer einen *„trimmer"* nennt. Sie alle bemühen sich, den neuen Wein in die alten Schläuche zu gießen. Sie bilden den überkommenen Sagenstoff in der Absicht um, ihn dem eigenen sittlich-religiösen Empfinden näher zu bringen. Sie bestreben sich, das hinwegzuräumen, was ihnen als anstößig und der Götter unwürdig gilt. Der in Wirklichkeit von aller Naivität weit entfernte Euripides schlägt hier ein Verfahren ein, das als das naivere erscheinen könnte.[1] Er folgt den alten Überlieferungen wieder mit größerer Treue. Man möchte manchmal meinen, er handle so, um sich den Stoff zur Kritik der gangbaren Religionsvorstellungen nicht zu mindern. In Wahrheit läßt er die Vermittler-Rolle fallen, weil die Aufgabe der Vermittlung für ihn eine kaum lösbare geworden ist. Zwischen seiner eigenen und der altherkömmlichen Denkart klafft ein allzu weiter Abgrund. Statt die abstoßenden Züge der Mythologie abschwächend zu mildern, bewahrt er sie somit treulich und setzt diesem Bilde der Götterwelt lauten Tadel, unverhüllten Widerspruch entgegen. Hierin bewährt er eine Kühnheit, die an den alten Xenophanes erinnert, dem er auch darin gleicht, daß er im Verein mit den anthropomorphischen Religionsbegriffen auch andere fundamentale Eigentümlichkeiten der hellenischen Lebensansicht, vor allem die hohe Wertschätzung leiblicher Vorzüge, die Abgötterei, die mit den athletischen Siegern in den nationalen Spielen getrieben ward, schonungslos angreift.[2]

Die Versittlichung der Götter ist bei Äschylos mit gläubigem Gottvertrauen gepaart, bei Euripides mit schwankendem Zweifel. Daß die in menschliche Schwächen und Leidenschaften getauchten Götter der Verehrung nicht würdig sind, das steht ihm freilich fest. Ob aber die der Verehrung würdigen, seinem Ideal entsprechenden Götter in Wahrheit existieren? Das glaubt er zwar mitunter, nicht selten aber bezweifelt er es. In einer Äußerung, vielleicht der vermessensten von allen, die er geschrieben hat, wirft er allen Ernstes die Frage auf, ob nicht Zeus mit der „Naturnotwendigkeit" oder auch mit dem "Menschengeist" identisch sei?[3] Doch nicht immer ist er im Zweifel und in der Empörung gegen die Religion seines Volkes verharrt. In den Bakchen, dem Erzeugnis seines Greisenalters, erscheint er uns als ein völlig anderer. Hier ist er, man möchte sagen, der Vernunft und des Vernünftelns überdrüssig geworden; hier sprengt der mystisch-religiöse Trieb alle Fesseln der Reflexion, hier waltet eine von allen Schranken der Besonnenheit befreite Religionsanschauung, die mit Moralität nicht das Mindeste zu schaffen hat; hier

triumphiert die aller Zucht entwachsene ekstatische Begeisterung der zu Ehren des Dionysos schwärmenden und tobenden Mänaden über die Hüter der Sitte, über die Vertreter der Nüchternheit. Es ist, als ob der greise Dichter Buße tun wollte für den Abfall von dem Genius seines Volkes, als ob er wieder eingehen wollte in den Frieden der Natur und des ungebrochenen Naturempfindens.[1] Von verwandten Regungen sind auch seine früheren Werke nicht völlig frei. Im Hippolyt zeichnet Euripides das Bild eines keuschen, sittenstrengen Jünglings, das er nebenbei mit Zügen ausstattet, die an die orphisch-pythagoreische Askese erinnern. Aphrodite, der er jede Huldigung versagt, stürzt ihn ins Verderben, indem sie seine Stiefmutter Phädra in heißer Leidenschaft zu ihm entbrennen und an dem sie verschmähenden spröden Geliebten furchtbare Vergeltung üben läßt. Auf welcher Seite steht hier der Dichter mit seinen Sympathien? Nicht ohne innigen Anteil — darüber kann kein Zweifel obwalten — blickt er auf die Gestalt des unschuldsvollen, schicksalsgeweihten Jünglings. Dennoch erkennt er in seinem Untergang nicht etwa das bloße Werk einer grausamen, über ihre Vorrechte mit Eifersucht wachenden Göttin. Das Streben Hippolyts, sich der Naturgewalt der Liebe hochmütig zu entziehen, gilt ihm — und darin ist er ganz und gar Hellene — als eine Auflehnung gegen die Naturordnung, die nicht ungestraft bleiben darf. Auch darüber lassen die mahnenden und warnenden Worte, die der Dichter nahe am Eingang des Dramas dem greisen Diener in den Mund legt, keinen Zweifel bestehen.

In weitaus überwiegendem Maße war jedoch Euripides ein Vertreter der Aufklärung und ihrer weitestgehenden Forderungen. Für die Gleichheit aller menschlichen Wesen ist er immer und immer wieder eingetreten. Nicht nur den Vorzug adeliger Geburt bestreitet er unablässig. Er wagt es auch, an einem Grundpfeiler der antiken Gesellschaft, an der Sklaverei und dem Glauben an ihre Berechtigung, zu rütteln. Nur der Name scheide Bastarde und Echtbürtige, nur die Satzung, nicht die Natur, kenne den Unterschied zwischen Sklaven und Freien (vgl. I [4] 336). Gar oft wohne in der Brust des verachteten Knechtes ein edlerer Sinn als in jener seines Herrn.[2] Hier regen sich Gedanken, die vielleicht schon Hippias von Elis ausgesprochen, denen er jedenfalls durch seine tiefgreifende Unterscheidung von Natur und Satzung vorgearbeitet hat. Wir werden ihnen in den Schulen der Sokratiker wiederbegegnen. Von seiten der tonangebenden Denker blieb ihnen die volle Anerkennung lange versagt. Man möchte meinen: es war der Selbsterhaltungstrieb der auf die Sklaverei aufgebauten antiken Gemeinwesen, der sich so lange als irgend möglich gegen die Zulassung dieser noch mehr als der religiösen Ketzereien gesträubt hat.

Wer könnte übrigens glauben, daß Äußerungen wie die eben angeführten bloß im Kopfe und nicht auch im Herzen entsprangen? Wir

knüpfen sie nicht mit Unrecht an die Bewegung der Aufklärung, weil hier wie so oft alte Vorurteile erschüttert sein mußten, ehe neue Gesinnungen erwachsen konnten. Für dieses Wachstum hat die Aufklärung den Boden frei gemacht. Aber nicht sie ist es, in der die um sich greifende humanere Gesinnung ihre eigentliche Wurzel hat. Die um sich greifende Gesinnung, sagen wir, weil es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, daß ein derartiger Gefühlswandel sich auf eine Person oder einige wenige Personen beschränkt hat. Die Demokratie und vor ihr die Tyrannis hatte zu Athen die Klassenunterschiede nivelliert und diese Nivellierung konnte nicht füglich an irgend einer willkürlich gezogenen Grenze Halt machen. In der Tat weiß der unseren Lesern sattsam bekannte oligarchische Verfasser der Schrift „vom Staate der Athener“ (vgl. I[4] 410 ff.) die Dreistigkeit der Schutzbürger und Sklaven nicht genug zu tadeln. Dabei läßt er gar manche bezeichnende und für uns aufschlußreiche Bemerkung fallen. Athens Hauptwaffe, die Flotte, erfordere großen Kostenaufwand, und das Geldbedürfnis des Staates werde zum Teil durch Abgaben befriedigt, welche Schutzbürger und Sklaven leisten. Darum müsse der Staat diesen viele Rechte einräumen, auch dürfen die Bürger mit Freilassungen nicht kargen, und so seien sie in ihrer Gesamtheit zu „Sklavenknechten“ geworden. Ein anderer gar wirksamer Umstand sei dieser. Wäre es gestattet, einen fremden Sklaven, Schutzbürger oder Freigelassenen zu schlagen, so würde man sich gar häufig unwissentlich an einem freien Bürger vergreifen, so gering sei in betreff der Kleidung und des Aussehens der Unterschied zwischen dem gemeinen Mann und den Angehörigen jener Klassen. Also ward, so dürfen wir hinzufügen, eine minder brutale Behandlung der ehemals fast Rechtlosen (von Platon[1] ein „Verwöhnen“ derselben genannt) die Regel, und dieser pflegt die minder brutale Gesinnung auf dem Fuße zu folgen. Besäßen wir eine Kriminalstatistik jener Tage, so würde sich wahrscheinlich zeigen, daß die Verbrechen der Gewalttätigkeit, deren Opfer ja in großem Maß Angehörige der schutzloseren Gesellschaftsschichten sind, eine Abnahme erfahren haben, der wieder aller Wahrscheinlichkeit zufolge eine Zunahme jener Vergehen gegenüberstände, deren Ausführung Gewitztheit und Verschlagenheit erfordert. Denn daß die Zunahme der durch die wachsende Aufklärung, durch den Fortschritt der Dialektik und Rhetorik geförderten formellen Gewandtheit und Spitzfindigkeit von einer Vermehrung auch des Mißbrauchs dieser Fähigkeiten begleitet war, dies darf von vornherein vermutet werden. Und die Klagen eben des Euripides über das Unheil der „allzu schönen Reden,“ über die Zungenfertigkeit, die jedes Unrecht zu bemänteln wisse u. dgl. m.,[2] sind nicht minder geeignet, diese Vermutung zu erhärten, als der von Aristophanes in den Wolken vorgeführte Wettkampf der personifizierten Gerechten und Ungerechten Rede. Diese einander widerstreitenden Einflüsse jedoch derart abzu-

wägen, daß die Größe des sich ergebenden Gewinnes oder Verlustes sich mit einiger Sicherheit abschätzen ließe, dazu fehlt es uns freilich an ausreichenden Mitteln.

Bei den humanisierenden Einflüssen der „Aufklärung" zu verweilen, scheint aber um so mehr geboten, da es auch heutzutage nicht an Versuchen fehlt, die Ausschreitungen und die Greuel, die das ausgehende fünfte Jahrhundert geschaut hat, der „Aufklärung", der sogenannten „Sophistik" und ihren vermeintlichen Erzeugnissen, dem „extremen Individualismus" und dem „ethischen Materialismus" zu Last zu legen. Inwieweit es sich hier um bloße Hirngespinste handelt, das erhellt zum Teil schon aus unseren früheren Darlegungen, zum Teil wird sich hierauf zurückzukommen noch manch ein Anlaß bieten. Doch kann (davon abgesehen) irgend jemand ernstlich meinen, daß in den Zeitaltern, die der Aufklärungsepoche vorangingen, die Menschen weniger egoistisch oder ihr Egoismus weniger brutal gewesen sei? War es etwa die Aufklärung, welche die attischen Patrizier oder Eupatriden vor Solons Zeit dazu vermocht hat, die Masse des Volkes in Schuldknechtschaft zu stürzen, sie als „Sechstler" ein elendes Dasein fristen zu lassen und Tausende von ihnen als Sklaven in die Fremde zu verkaufen? Oder war Theognis, der die Zeit zurücksehnt, in der die untertänigen Landbewohner wie scheues Wild umherirrten und jedes Anteils an den politischen Rechten entbehrten, ein Jünger der Sophisten? [1] Nicht der während des peloponnesischen Krieges neu entbrannte Ständekampf und seine gewalttätigen Äußerungen sind es, die einer Erklärung bedürfen. Das hier in Wahrheit vorliegende Problem ist vielmehr ein anderes. Wie kam es, daß etwa von der Zeit des Kleisthenes angefangen (Ende des sechsten Jahrhunderts) bis nahe an die Mitte des fünften Jahrhunderts der vordem so heftig wütende Ständekampf in Griechenland überhaupt und vornehmlich in Athen nahezu vollständig geruht und auch dann, von vereinzelten Ausbrüchen abgesehen (wie die Ermordung des Ephialtes einer war), bis zur Zeit des peloponnesischen Krieges sich in ungleich milderen Formen bewegt hat?

Die richtige Antwort ist wohl diese. Es haben verschiedene, teils wirtschaftliche, teils bloß politische Ursachen zu diesem erfreulichen Ergebnis zusammengewirkt: das Aufblühen des attischen Reiches, die Erstarkung der von seiner Seemacht kräftig geschirmten Handels- und Gewerbetätigkeit, das zeitweilige Übergewicht des allmählich erwachsenen Mittelstandes, die materielle Versorgung der Massen, die doch wieder nicht sofort zu rücksichtsloser Ausbeutung der Bundesstaaten geführt hat, desgleichen die überaus weise, eben auf die Milderung der Klassengegensätze und auf die Verschmelzung der verschiedenartigen Volksbestandteile abzielende Gesetzgebung des vorhin genannten großen Staatsmannes und seiner unmittelbaren Nachfolger. Über den atheni-

schen Machtkreis hinaus hat auch ein idealer Faktor gewirkt, den man beileibe nicht überschätzen darf, der aber gleichwohl ein paar Jahrzehnte hindurch nicht jedes Einflusses entbehrt haben kann: das durch die Perserkriege gesteigerte Nationalgefühl, das die verschiedenen Volkskreise gleichwie die verschiedenen Staaten einander einigermaßen näher bringen mußte. Das war der Silberblick der griechischen, zumal der athenischen Geschichte, eine kurze, aber ungemein fruchtbare Ruhepause zwischen den vorher und nachher wütenden Klassenfehden. Von den wirtschaftlichen Wandlungen, die dem Ständekampfe neue Nahrung zugeführt und seine Paroxysmen hervorgerufen haben, ward bereits gehandelt. Wenn andererseits der Charakter der athenischen Herrschaft ein immer gewalttätigerer wurde, so lag dies zum Teil daran, daß die Sprödigkeit des griechischen Staatsbegriffes jeder, auch der gesetzlich geregelten Unterordnung einer Stadt unter die andere widerstrebte. Zwischen diesem Mangel an Fügsamkeit der Bündner und der natürlichen Tendenz der Vormacht, die verfassungsmäßigen Schranken ihrer Befugnis mehr und mehr zu durchbrechen, ergab sich eine unheilvolle Wechselwirkung. Hieraus entsprangen Abfallsversuche, zu denen insbesondere der peloponnesische Krieg mit seinen Wechselfällen einlud; und ihnen folgten wieder Strafmaßregeln von großer Härte, die man als Anzeichen moralischer Verwilderung anzusehen und gleichfalls der Aufklärung aufs Kerbholz zu schreiben geneigt ist. Um über die Berechtigung dieser und verwandter Anklagen billig urteilen zu können, tut es not, die internationale Moral dieses Zeitalters und der ihm vorangehenden Epochen einer, wengleich kurzen, so doch auch manchen anderen Ertrag verheißenden Betrachtung zu unterziehen.

4. Die internationale Moral der Griechen zerfällt in zwei zumeist scharf gesonderte Hälften. Sie ist eine andere, je nachdem sie sich auf das Verhalten griechischer Staaten zu einander oder auf jenes zu Nichtgriechen oder Barbaren bezieht. In letzterem Betracht waltet das selbstsüchtige Interesse so gut als schrankenlos; in ersterem sind ihm einige, wenngleich ungemein dehnbare Schranken gesetzt worden. Daß dem Hellenen die Herrschaft über Barbaren gebühre, darüber besteht kein ernsthafter Zweifel, so oft auch dem einzelnen Barbaren hohe menschliche Vorzüge zuerkannt werden. Auch der Dichter der Aufklärung verkündet diese Lehre, vielleicht nicht ohne einen inneren Vorbehalt, den aber sein Publikum gewiß nicht teilte. „Griechen diene stets der Fremde; wir sind Freie, Knechte sie“[1] — dies ist der Ausdruck einer Überzeugung, an der im großen und ganzen bis in späte Zeiten nicht gerüttelt worden ist. Die Praxis zum mindestens ist von den vereinzelten, dieser Grundansicht zuwiderlaufenden Äußerungen solange nicht berührt worden, bis die durch Alexander eingeleitete Völker-

verschmelzung ihr allmählich den Boden entzogen hat. Wir meinen die Praxis der Staaten sowohl, denen Menschenraub und Unterjochung auch der harmlosesten nichtgriechischen Gemeinwesen als durchaus statthaft galt, als jene der Einzelnen, deren gegen Barbaren verübte Ausschreitungen oft im grellsten Gegensatze zu ihrem sonstigen Verfahren stehen. Wie verblüffend wirkt es, wenn wir Xenophon, den frommen und mit moralphilosophischen Untersuchungen so viel beschäftigten Jünger des Sokrates, im Dienste des Thrakerfürsten Seuthes unter friedlichen Einwohnern Thrakiens mit Feuer und Schwert hausen sehen.[1] Einen Augenblick lang denkt man, Xenophon sei diesmal tief unter das Niveau der gangbaren zeitgenössischen Moral gesunken. Allein dieser Eindruck weicht alsbald der Überlegung, daß der ehrliebende Offizier durchweg darauf bedacht ist, seine Laufbahn im schönsten Lichte erscheinen zu lassen, und daß er sich hier somit ohne Zweifel keines Verstoßes gegen die unter seinen Landsleuten herrschende Sitte bewußt war. Hat doch auch noch ein Menschenalter später kein geringerer als Aristoteles den an Barbaren verübten Menschenraub ebenso wie ihre massenweise Knechtung für völlig zulässig, ja im Interesse der zur Selbstregierung unfähigen Barbaren selbst gelegen erklärt.[2] Der Fortschritt der Kultur hat hier wenig geändert. Nur in einem Punkte wird — von der oben besprochenen humaneren Behandlung der Sklaven abgesehen — eine Milderung der Sitten bemerkbar. In des gefallenen Hektor Leiche stößt nach der Schilderung der Iliade ein griechischer Held nach dem anderen sein Schwert oder seinen Speer; „keiner nahte ihm, ohne ihn zu verwunden".[3] Gegen solche mutwillige Beschimpfung und Verstümmelung der Toten hat die in diesem Betracht menschlicher gewordene Denkart des fünften Jahrhunderts lebhaften Einspruch erhoben, durch den Mund nicht nur eines Dichters (des Tragikers Moschion), sondern auch des Historikers Herodot und, wenn dieser Wahres berichtet, auch des spartanischen Königs Pausanias. Soll doch der Sieger von Platää den Rat, die Mißhandlung des toten Leonidas an der Leiche des persischen Feldherrn Mardonios zu rächen, unter Äußerungen heftigen Unwillens zurückgewiesen haben.[4]

Ungleich bedeutendere Fortschritte sind im Bereich dessen zu erwarten, was man treffend die interhellenische Moral genannt hat. Und zwar schon darum, weil das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit griechischer Stämme erst allmählich emporkam. Homer kennt kaum eine Gesamtbezeichnung für die hellenische Nation.[5] Wie diese sich ihrer Einheit bewußt geworden ist, wie der gemeinsame Anteil an Heiligtümern, an Orakelstätten, an Festspielen und an Literaturwerken, endlich die gemeinschaftlich gegen Fremde geführten Kriege das Nationalbewußtsein erwachsen und erstarken ließen — das auszuführen ist nicht dieses Ortes. Auch das Entstehen zahlreicher, teils straffer, teils lockerer

organisierter Bünde soll uns nicht beschäftigen. Die Interessengemeinschaft ganzer Landschaften, die Notwendigkeit des Schutzes der Seefahrt, das Bedürfnis, dem schwankenden Kriegsglück einige Grundbedingungen seiner Wirksamkeit zu entziehen, diese und andere Beweggründe haben zu allerhand Verbänden geführt, die unter den Schirm gemeinsam verehrter Götter gestellt wurden. Die durch ihre lang andauernde, bald segensreiche, bald unheilvolle Wirksamkeit geschichtlich bedeutsamste Vereinigung von „Umwohnern" (Amphiktionen) war jene, deren Mittelpunkt das Apolloheiligtum zu Delphi gewesen ist. Die Mitglieder dieser Amphiktionie waren eidlich verpflichtet, dem Walten des Kriegsrechtes gewisse Grenzen zu setzen, so einander den Genuß des Quellwassers nicht zu entziehen und besiegte Städte nicht von Grund aus zu zerstören, gleichwie sie sich zum Schutze der Delphischen Orakelstätte und des dazu gehörigen „heiligen Landes" verbanden und dem Gotte „mit Mund, mit Hand und Fuß und aller Macht" gegen jeden Angreifer beizustehen gelobten.[1] Freilich haben diese feierlichen Schwüre es nicht gehindert, daß das heilige Land selbst zu einem Zankapfel zwischen den Bündnern geworden und daß um seinen Besitz in „heiligen Kriegen" mehr als einmal gestritten worden ist. Doch, so wenig es an berechtigten Klagen über die Bestechung der Pythia, über den Mißbrauch der Delphischen Weissagung zu sonderstaatlichen, zu Partei- und auch zu antinationalen Zwecken gefehlt hat: im großen und ganzen hat sich die Priesterschaft dieses Heiligtums um die nationale Einigung des staatlich zersplitterten Volkes ein hohes Verdienst erworben. Das Sakralrecht, der Wegebau, auch das Kalenderwesen ist von hier aus in gleichartiger oder annähernd gleichartiger Weise gestaltet worden. Neben Delphi ist vor allem Olympia zu nennen. Die dort gefeierten Spiele haben mehr als einmal den Anlaß zu Kundgebungen panhellenischer Gesinnung gegeben, und der Gottesfriede, den die Festfeier mit sich brachte, hat mindestens in den angrenzenden Landschaften eine zeitweilige Waffenruhe herbeigeführt.

Denn Krieg, Krieg und immer wieder Krieg, das war im übrigen die Losung des hellenischen Staatslebens. In unaufhörlichen Kämpfen hat die kleine Nation sich selbst befehdet. Wohl mochte schon der Perser Mardonios, wenn wir Herodot glauben dürfen, darüber sein Befremden äußern, daß die Griechen, „die doch eine Sprache reden", ihre Händel nicht lieber auf friedlichem Wege, „durch Herolde und Abgesandte", austragen, statt allezeit nach den Waffen zu langen. Wie begreiflich, daß der Dichter der Aufklärung die Segnungen des Friedens inbrünstig preist und den Unverstand beklagt, der immer von neuem den Kriegsbrand entzündet und die Schwächeren knechtet.[2] Und dennoch: so verschlungen sind die Wege menschlicher Entwicklung, daß uns wohl ein Zweifel beschleichen darf, ob das dauernd befriedete, das bundesstaatlich oder gar gesamtstaatlich geeinigte Griechenland in

Kunst und Wissenschaft so viel geleistet hätte als das in unablässigem kriegerischem Wettbewerb seine Kräfte stählende, wenngleich allzu rasch verzehrende, vielgeteilte Hellas. Um von anderen geschichtlichen Parallelen zu schweigen: das Italien der Renaissance, das genaueste Gegenstück der griechischen Glanzzeit, das die Geschichte kennt, bietet ein völlig gleichartiges, für den nicht allzu tief blickenden Menschenfreund gleich betrübendes und für den Bewunderer höchster Menschenleistungen gleich erfreuliches Schauspiel. Doch dem sei, wie ihm wolle. Was die von uns namhaft gemachten, der nationalen Einigung förderlichen Faktoren tatsächlich bewirkt haben, das war die Milderung der äußersten Härten der Kriegführung. In erster Reihe ist hier der Achtung vor dem Tode zu gedenken. Die Gewährung eines Waffenstillstandes zum Zwecke der Bestattung der Gefallenen erscheint freilich schon an einer Stelle der Iliade wie eine allgemeine Menschenpflicht.[1] Allein das ganze Gedicht widerspricht dieser Auffassung und hindert uns, jene vereinzelte Äußerung für etwas anderes zu halten als für die Zutat eines späteren Zeitalters. Sogleich am Beginne des Epos verkündet der Dichter, Achills Zorn werde viel tapfere Seelen der Helden in die Unterwelt senden, ihre Leiber aber Hunden und Vögeln zum Raube geben. Ein andermal ruft die troerfeindliche Göttin Athena aus: „Mancher von Ilios soll mit dem eigenen Fleisch und Fette Sättigen Hund' und Vögel, gestreckt an den Schiffen Achaias!" Und der Held Diomedes rühmt mit grimmem Humor die Kraft seines Geschosses: der von ihm Getroffene werde, mit seinem Blute das Erdreich rötend, verwesen, „und der Vögel umschwärmen ihn mehr denn der Weiber".[2] Auch ist die Iliade voll von Kämpfen, die um die Leichen der gefallenen Helden geführt werden. Nicht bloß ihren Waffenschmuck, auch die schon entblößten Leiber trachten die beiden Heere mit dem äußersten Aufgebot von Kraft und Ausdauer einander zu entreißen. Auch die Erzählung des Schlußbuches, das ein einigermaßen milderer Geist durchweht, ruht auf der Voraussetzung, daß die Annahme eines Lösegeldes für Leichname nicht die Regel, sondern eine seltene Ausnahme ist. Bedarf es doch der Dazwischenkunft, des ausdrücklichen Geheißes des obersten Gottes, damit Achill sich zu dem Verzicht auf Hektors Leiche verstehe. Erst ein jüngeres Epos, ein Epos überdies, in dem Griechen mit Griechen und nicht mit Barbaren stritten, die Thebaïs, hat mit der feierlichen Bestattung aller gefallenen Kämpfer unter Zustimmung der das Schlachtfeld behauptenden Sieger geschlossen. Von da an besaß der Grundsatz, daß den toten Kriegern nicht nur keine Verstümmelung zugefügt, daß ihnen auch die Ehre des Begräbnisses nicht verweigert werden dürfe, unbestrittene Geltung.

Nicht nur zugunsten der Toten, auch zugunsten der Lebenden erhob das hellenische Gemeingefühl gewichtige Forderungen. Leben und Freiheit der Besiegten sollte geschont werden.[3] Nicht

auch ihr Eigentum. Ob und wie dieses angetastet ward, welches überhaupt das Los der Unterworfenen wurde, das hing von der Natur des Krieges, von der Größe des Sieges, auch von der Beschaffenheit des unterliegenden Teiles ab. Ein griechisches Gemeinwesen ganz und gar auszutilgen, dies ward nur selten und wohl niemals mit Erfolg versucht; und auch der bloße Versuch bedurfte einer besonderen, kaum jemals als ausreichend erachteten Rechtfertigung. Die Austreibung der unterworfenen Bevölkerung aber und die Aufteilung ihres Landbesitzes, desgleichen die Verwandlung der selbständigen Grundbesitzer in zinspflichtige Bauern, derlei ist nicht nur in Kriegen, die Griechen mit Griechen führten, tatsächlich vorgekommen; es galt auch nicht als eine Überschreitung der durch das Kriegsrecht gezogenen Grenzen, wenn man sich gleich in der großen Mehrzahl der Fälle mit weit geringeren Erfolgen begnügte. Was aber mindestens in geschichtlicher Zeit unter Hellenen als unstatthaft galt, das war die in den homerischen Gesängen als „ziemlich" bezeichnete, wenngleich auch schon ihrem Zeugnis zufolge oft unterlassene Niedermetzlung der Gefangenen.[1] Auch jenes furchtbare Los sollte unterworfenen griechischen Städten erspart bleiben, welches die Iliade also schildert: „Flammen verzehren die Stadt, dem Schwert erliegen die Männer; Kinder führt man hinweg und tiefgegürtete Frauen". Freilich fehlt es nicht an Ausnahmen selbst von dieser heilsamen Regel, aber sie sind gering an Zahl und zumeist durch besondere Umstände, wenn nicht gerechtfertigt, so doch erklärt. Die Thebaner, die sich als die rechtmäßigen Herren oder doch ihre Stadt als den natürlichen Vorort der böotischen Landschaft betrachteten, übten gegen Kriegsgefangene, die anderen Städten Böotiens angehörten, keine Schonung. Die Syrakusaner, welche die Einmengung der Athener in die sizilischen Angelegenheiten als eine schwere Unbill empfanden, ließen nach dem glänzenden Sieg, den sie über die Eindringlinge davontrugen, Tausende derselben in den Steinbrüchen verkommen, wo sie, angeblich nur in Haft gehalten, in Wahrheit ungenügend ernährt, allen Unbilden der Witterung preisgegeben und zusammengepfercht, massenweise ein qualvolles Ende fanden. Auch Athen hat sich inmitten der Entscheidungskämpfe des peloponnesischen Krieges vor ähnlichen Ausschreitungen nicht zu bewahren vermocht. Nach der Einnahme der abtrünnigen Bundesstadt Torone wurden die Weiber und Kinder in die Sklaverei verkauft, während den nach Athen gebrachten und beim Friedensschluß teils ausgelösten, teils ausgewechselten gefangenen Männern allerdings das Schlimmste erspart blieb. Nicht so den Bewohnern von Skione, einem gleichfalls abtrünnigen Bundesglied. Hier war der Verkauf der Frauen und Kinder von der Tötung der Männer und der Aufteilung des Landes begleitet, das die Athener den aus ihrer Heimat geflohenen Platäern schenkten. War doch fünf Jahre vorher (427) Platää nach langwieriger Belagerung von

den Spartanern erobert worden, die, von den Thebanern dazu gedrängt, die Stadt um ihres Abfalls willen durch Verkauf der Frauen, durch die Hinrichtung der überlebenden Kämpfer und durch vollständige Zerstörung bestraft hatten.

Die gleichartige Behandlung der Insel Melos durch die Athener erscheint in umso gehässigerem Lichte, weil die von Sparta aus kolonisierte Insel ein autonomes Gemeinwesen bildete, das nicht nur die Bundestreue nicht verletzt, sondern am Krieg überhaupt nicht teilgenommen hatte. Es setzte sich nur gegen die Zumutung zur Wehr, seine bis dahin (416) bewahrte Neutralität aufzugeben. Solch einer Vergewaltigung eines neutralen Staates fehlt es freilich weder an modernen Parallelen — man denke an die Beschießung Kopenhagens durch England im Jahre 1807! — noch ist sie grundsätzlich von der Behandlung verschieden, welche die Spartaner in jenem Kriege neutralen Kauffahrern zuteil werden ließen.[1] Sie kaperten nämlich, wo ihr Interesse es erheischte, derartige Schiffe, deren Kapitäne sie oft in grausamer Weise töteten . Was sollen wir aber von der eigenartigen Darstellung denken, in der T h u k y d i d e s die Vorgänge auf Melos schildert? Läßt er doch in jenem berühmten Gespräche den Vertreter Athens die Gewaltpolitik dieses Staates in harter Nacktheit, ohne jede Beschönigung und Bemäntelung verkünden. Nur wenige waren so naiv, die bei diesem Anlaß gepflogene tiefgreifende Erörterung naturrechtlicher Fragen als eine getreue Schilderung wirklich geführter diplomatischer Verhandlungen zu betrachten. Andere haben in alter und neuer Zeit gemeint, der Geschichtsschreiber wolle hier das recht- und rücksichtslose Vorgehen der damaligen athenischen Staatslenker an den Pranger stellen. Auch dieser Auffassung glauben wir widersprechen zu müssen, wenngleich sogar G r o t e sie zu der seinigen gemacht hat. Über Weissagung und Orakelaberglauben äußern sich jene Reden des athenischen Abgesandten mit wegwerfendem Hohn, über die theologische Geschichtsansicht mindestens mit kühler Skepsis. Dieser Denkweise stand doch Thukydides wahrlich nicht feindlich gegenüber. Konnte es seine Absicht sein, sie in Mißkredit zu bringen? Und davon abgesehen: die Verschmähung alles herkömmlichen Phrasenkrams (z. B. „wir werden keine schönen Worte machen, nicht an den Sieg über die Perser erinnern und darauf unseren Herrschaftsanspruch gründen“), auch dieser derbe politische Realismus darf doch wahrlich eher als das Eigentum des Thukydides gelten denn als die Zielscheibe seiner Polemik. Er kann doch sicherlich nicht andeuten wollen, daß die Athener besser daran getan hätten, sich der Schönrednerei zu befleißigen oder das, was in Wahrheit eine Machtfrage war, unter dem Deckmantel gleißnerischer Rechtsansprüche zu verhüllen. Unser Eindruck ist vielmehr dieser. Der Geschichtsschreiber läßt sich hier ausschließlich von seinem lauteren Wahrheitssinne, von ehrlichem Phrasen-

haß und eindringlicher politischer Einsicht leiten, indem er danach strebt, den Kern der Frage in schmuckloser Klarheit bloßzulegen, die Interessen und Machtverhältnisse der Staaten als das Wesentliche und Entscheidende in den internationalen Beziehungen zu bezeichnen. Dazu, nicht aber zu jener polemischen Absicht, stimmt auch allein die kühle, affektlose Art, in welcher er über die Schlußkatastrophe berichtet.

Solche Kühle war dem sein menschliches Gefühl mitunter gewaltsam zurückdrängenden, verstandesstolzen athenischen Historiker weit mehr eigen als dem athenischen Volke. Dieses glich einem heftig aufbrausenden, aber nicht der Großmut entbehrenden Manne. Es war Eingebungen der Leidenschaft gar sehr zugänglich; seine schöne Menschlichkeit aber erwies sich darin, daß es selbst dann, wenn sein Zorn entflammt war oder seine Lebensinteressen auf dem Spiele standen, der Stimme der Reue und des Verzeihens sein Ohr nicht hartnäckig verschlossen hat. In demselben Jahre, in welchem die Spartaner gegen das unglückliche Platää gewütet haben, ward auch in Athen solch ein Bluturteil über die Bewohner der treubrüchigen Bundesstadt Mitylene auf Lesbos gefällt.[1] Es wurde die Tötung aller Waffenfähigen, der Verkauf der Frauen und Kinder in die Sklaverei beschlossen. Allein gar bald erfolgte ein heilsamer Umschlag. Das entsetzliche Urteil wurde durch eine neue Volksabstimmung beseitigt und die frohe Botschaft in höchster Eile mit dem Aufgebot aller Kraft schnellrudernder Bootsleute an ihr Ziel befördert. Daß selbst das gemilderte Verdikt ein nach modernen Begriffen überaus strenges war — blieben doch mehr als eintausend der am meisten schuldigen Rebellen dem Tode geweiht — ist peinlich zu berichten, ändert aber nichts an der Tatsache, daß solch eines Sinnesumschlages unter allen Griechen doch nur die Athener sich fähig gezeigt haben. Unfähig hingegen waren sie jener grausamen Tücke, mit der Sparta zweitausend seiner ehrliebendsten und hochstrebendsten Heloten unter dem Vorwand angebotener Freiheit in eine Falle gelockt hat.

Allein so oft auch das Herz dieses edel gearteten Volkes Regungen der Großmut gehorchen mochte, bestimmt ward die athenische Politik nicht durch diese, sondern durch das wohl oder übel verstandene Interesse des Staates. Großmütig erwies sich der Demos von Athen, als er nach der Beendigung der bürgerlichen Wirren, welche die letzten Jahre des fünften Jahrhunderts erfüllten, den oligarchischen Aufrührern eine fast ausnahmslose Amnestie gewährte und an ihr mancher Aufhetzung zum Trotz unverbrüchlich festhielt. Sein humaner Sinn bewährte sich vielfach in der dem Schutz der Schwachen gewidmeten gesetzlichen Fürsorge. So in der, Erwerbsunfähigen von Staatswegen gewährten Unterstützung;[2] in dem der Ehefrau (mindestens einer bestimmten Kategorie) eingeräumten Rechte der Klageführung gegen den sie mißhandelnden Gatten, gleichwie in der Obsorge für Witwen und Waisen, insbesondere

in der auf Staatskosten erfolgenden Erziehung der Hinterbliebenen gefallener Krieger, während die homerische Zeit kein kläglicheres Los kannte als jenes des Waisen, der vom Schmaus der Männer den kärglichsten Anteil und jenen Trunk erhält, „der die Lippe benetzt, der nicht die Kehle befeuchtet“.[1] Auch der Sklave war zu Athen nicht von jedem Rechtsschutz entblößt. Vor allzu übler Behandlung von seiten des Herrn schützte ihn die Flucht in das Theseus-Heiligtum, wo er, falls seine Beschwerde sich als begründet erwies, den Verkauf an einen andern Herrn beanspruchen konnte — eine Schutzmaßregel, der wir übrigens auch in anderen griechischen Staaten begegnen. Doch auch die interhellenische Politik Athens entbehrte nicht aller altruistischen Antriebe. Der Schutz der Schwachen ist ein Lieblingsthema der attischen Redner und Dramatiker. So oft das Staatsinteresse mit dieser Gesinnung zusammentrifft, wird ihr auch in den Äußerungen der praktischen Politiker ein breiter Raum gegönnt. Es ist dabei so wenig Heuchelei im Spiele, wie etwa im heutigen Großbritannien, wo die Begeisterung für fremde Volksfreiheit eine echte und starke ist und der Interessenpolitik, so oft sie mit ihr zusammenfällt, erhöhten Schwung und gesteigerte Wärme verleiht, ohne es freilich zu hindern, daß in anderen Fällen „das Interesse Englands“ geradezu mit der Würde eines moralischen Grundsatzes umkleidet wird. Wer die wechselnden Phasen der athenischen Politik verfolgt, wird von der Wahrnehmung betroffen, daß die Anrufung des Rechtes und der Moral stets in dem Maße lauter und häufiger wird, in welchem die Macht des Staates eine Einbuße erlitten hat. So oft der eine der beiden Eimer stieg, sank der andere. Was einmal als geheiligte Überlieferung, als kostbares Vermächtnis der Altvordern gerühmt wird, ward ein andermal als „kraftlose Biedermeierei“ verspottet.

Wer angesichts dieser und verwandter Erscheinungen an der Möglichkeit des moralischen Fortschritts in den internationalen Angelegenheiten verzweifeln wollte, wäre das Opfer eines Irrtums. Die Sinnesgemeinschaft pflegt der Interessengemeinschaft nachzufolgen, nicht voranzugehen. Humanisierende Einflüsse aller Art mögen zeitweilig eine gar erhebliche Stärke gewinnen, über den Selbsterhaltungstrieb einer Nation oder eines Staatswesens trugen sie niemals den Sieg davon. Auch stand es um die Aussichten solch eines Fortschritts zu keiner Zeit günstiger als in der Gegenwart. Daran kann wohl die oberflächliche Betrachtung irre werden, indem sie auf die gewaltigen Kriege des ausgehenden letzten Jahrhunderts hinweist. Allein es waren dies nahezu durchwegs, wenn man uns den paradoxen Ausdruck gestattet, Friedenskriege. Sie haben weit ausgedehnte Gebiete dem inneren Frieden erobert oder erhalten. Sie haben in Europa zwei, zur Zeit fast hundert Millionen Menschen umfassende Staatsgebilde an die Stelle der Vielstaaterei gesetzt und in Amerika die unermeßliche nördliche Union vor

dem drohenden Zerfall bewahrt. Diesen an sich schon hochbedeutsamen Fortschritten der Friedenssache können noch weitere folgen. Sie sind von der Interessensolidarität, wenn nicht aller, so doch vieler Staatsgemeinschaften zu erwarten, die in dem Maße wachsen muß, als die fortschreitende Arbeitsteilung im Verein mit der zunehmenden Verkehrserleichterung immer umfangreichere Wirtschaftsgebiete schafft und mehr und engere Bande auch zwischen entlegenen Teilen des Erdballs knüpft. So kann es in der Tat immer häufiger geschehen, daß ein kriegerischer Zusammenstoß zweier Staaten eine so beträchtliche Schädigung einiger oder vieler anderer Staatswesen in sich schließt, daß diese dem Konflikt durch die Androhung ihrer Dazwischenkunft vorzubeugen sich gedrungen sehen und die Forderung eines friedlichen Streitaustrages erheben. Solch eine Androhung könnte eine stehende werden, die Richtschnur des Austrags aber müßte der Natur der Sache gemäß Rücksichten des allgemeinen Wohls entnommen sein. Und damit wäre die äußerste Annäherung an die Herrschaft innerstaatlichen Rechtes und innerstaatlicher Moral erreicht, die mit der wohl niemals zu beseitigenden Trennung des Menschengeschlechtes in eine Anzahl selbständiger und selbstherrlicher, Staaten genannter Verbände überhaupt vereinbar scheint.

Doch zurück zum alten, vielgeteilten, und darum vielleicht nur um so schaffenskräftigeren Griechenland. Oder vielmehr zu seinem geistigen Vorort. Gar oft schon hat sich uns dieser gewichtige und sein Gewicht stetig mehrende Teil an die Stelle des Ganzen gesetzt. Nunmehr aber, da unsere Erzählung im Begriffe steht, an den Ufern des Ilissos, unter dem Burgfelsen der jungfräulichen Göttin heimisch zu werden, ziemt es, den Leser mit Land und Leuten, mit der Eigenart der „Bildungsstätte von Hellas“ bekannt und vertraut zu machen.[1]

Zweites Kapitel.

Athen und die Athener.

An Einem hat selbst der trübe Zweifelmut des Euripides niemals gezweifelt: an der Herrlichkeit seiner Heimatstadt. Das „veilchenumkränzte ruhmvolle Athen“, die vom „leuchtenden Äther“ umflossenen „Erechteus-Söhne, die Sprößlinge der seligen Götter“, und ihr „heiliges Land“ zu preisen ist sein Mund nie müde geworden. Und dieser Lobgesang weckt noch nach mehr als zwei Jahrtausenden den lautesten

Widerhall.[1] Wie arm — so rufen auch wir aus — wäre die Menschheit, wenn es kein Athen gegeben hätte! Versuchen wir es, uns von den Ursachen oder doch von einigen Bedingungen der unerhörten Geistesblüte, deren Sitz dieser gebenedeite Fleck Erde geworden ist, bescheidene Rechenschaft zu geben.

Athen war die Erbin Milets. Nicht eine lachende Erbin. Denn als der Tragödiendichter Phrynichos, der Vorläufer des Äschylos, die „Einnahme Milets", seine Wiedereroberung durch die Perser nach dem jonischen Aufstand (494) auf die athenische Bühne brachte, da ging eine so tiefe Bewegung durch die Reihen der Zuschauer, daß die Wiederaufführung des Dramas verboten und der Verfasser der allzu wirksamen Dichtung mit einer Geldbuße belegt ward.[2] Und dennoch war es eben der tiefe Fall Joniens, der Athen zur griechischen Vormacht werden ließ; und der Sturz Milets, der Wiege hellenischer Wissenschaft, ist es gewesen, der Athen zur geistigen Kapitale erhoben hat. Damit sind unserer Erörterung bereits engere Grenzen gewiesen. Nicht daß Athen unter allen Umständen die von ihm errungene hohe Stellung erobern mußte, nur daß es sie gewinnen konnte, als seine Nebenbuhlerin von ihrer Höhe herabstieg, nur dies darzulegen, kann die Aufgabe der nachfolgenden Betrachtung sein.

Alles, was wir von den der griechischen Kultur günstigen Verhältnissen zu melden wußten (vgl. I⁴ 3 f.), gilt in vollem, ja in erhöhtem Maße von Attika. Dieser, der am weitesten nach Osten vorgeschobene Teil des griechischen Festlandes kehrt dem gesittungsarmen Westen und Norden ganz und gar den Rücken zu und streckt seine Arme wie verlangend nach dem Orient und seiner alten Gesittung aus. Wenn man an der Südspitze des Landes, etwa auf den Stufen des schimmernden Athenatempels am Kap Sunion, steht, so fällt der Blick auf das nahe Keos und taucht damit ein in die Inselwelt, die unmerklich nach Asien hinüberleitet. Auch in Attika waren ferner die verschiedensten Berufszweige und damit die mannigfachsten Anlagen im engsten Raume vereinigt. Den ackerbauenden Bewohnern der Ebene stehen die Hirten der Berge gleichwie die Schiffer und Fischer der weitgedehnten Küste gegenüber. Bilden diese drei Gruppen der Bevölkerung doch im sechsten Jahrhundert geradezu drei Faktionen oder regionale Parteien, die der „Ebner", der „Bergler" und der „Küstner". Die Bewohner Attikas glaubten sich dem Boden ihrer Heimat entsprossen, sie hielten sich für autochthon. Das bedeutet, daß die altheimische Bevölkerung von Eroberern weder vertrieben noch geknechtet war. Die gewaltige Flutwelle der dorischen Wanderung hat sich nicht über Attika ergossen. Damit war die Möglichkeit einer stetigen und stufenweisen Entwicklung gegeben, die für die Anfänge eines Gemeinwesens nicht minder segensreich ist, als der Friede eines ruhigen Knabenalters für das Gedeihen des Mannes. Der entgegen-

gesetzten Gefahr der Erschlaffung und kantonalen Erstarrung wirkte alles entgegen: die Notwendigkeit, die eigene Kraft in vielen Grenzfehden zu betätigen; der Zwang zu angestrengter Arbeit, die der nichts weniger als üppige Boden heischte, aber auch reichlich lohnte; nicht zum mindesten die ringsum wogende See, die zur Schiffahrt, zum Verkehr, zum Betrieb von Handel und Gewerben gebieterisch einlud. Die Bevölkerung gehörte dem jonischen, das heißt dem geistig regsten der griechischen Stämme an. Allein im Norden des kleinen Ländchens saßen stammfremde Böoter, im Westen megarische Dorer. Der Einwirkung solcher Nachbarschaft konnte das Völkchen Attikas sich nicht ganz und gar entziehen. Gleichwie die attische Mundart ein Mittelglied zwischen den übrigen Abarten des jonischen Dialekts einerseits, dem dorischen und äolischen andererseits bildet, so weist auch die athenische Sitte in Baukunst, Tracht und Kindererziehung mehr als einen Zug der Verwandtschaft mit den nicht-jonischen Stämmen, zumal mit dem dorischen auf. Auch an fremden Volkssplittern (Thraker in Eleusis, wenn nicht auch Phöniker im benachbarten Salamis) hat es nicht gefehlt, während eine hochangesehene Familie ihren Stammbaum auf karische Ahnen zurückführte und aus anderen Teilen Griechenlands vertriebene Fürstengeschlechter (Neliden und Äakiden) Athen zu ihrem Wohnsitz wählten. Ist dies doch um seiner, Menschen wie Göttern und deren Kulten gegenüber geübten Gastlichkeit willen allezeit gepriesen worden. So war hier alles auf vielseitige Entwicklung, nicht auf eintönige Artung angelegt. Dazu stimmt aufs beste der Charakter der Landschaft. „Kommt man aus dem Schatten des Ölwalds (so schreibt Ernst Curtius) nach dem eine halbe Stunde entfernten Hafen, . . . so glaubt man in ein anderes Land gekommen zu sein.“[1]

Die Üppigkeit der asiatischen Jonier ist den Athenern fremd geblieben. Freilich auch an Spannkraft und kühner Wagelust hat das Athen der alten Zeit es den asiatischen Stammesgenossen keineswegs gleich getan. Jener Trieb zum Abenteuer, der Milesier zu ägyptischen Söldnern werden, der Samier bis in die Oasen der Sahara gelangen ließ, er hat den Athenern des siebenten und sechsten Jahrhunderts so gut als vollständig gefehlt. Damit hängt manches zusammen, was der Entwicklung des kleinen Staatswesens zum Vorteil gereichte. Je genauer wir die Geschichte des alten Athen kennen lernen, um so mehr sind wir von dem hohen Grad ungebrochener Stetigkeit überrascht, mit dem seine Entwicklung sich vollzogen hat.[2] Die schweren Ständekämpfe haben den Fortgang derselben beträchtlich verzögert, aber ihren Charakter nicht verändert. Fast unmerklich ist das Königtum in die zweite Stufe der Verfassungsentfaltung, in die Adelsherrschaft, hinübergeglitten. Nicht anders verhält es sich mit der nachfolgenden Entwicklungsphase, die in langsamem Fortschritt, in fast lückenlosen Übergängen immer weitere

Kreise des Gemeinwesens zur Teilnahme an den politischen Rechten heranzog und es schließlich aus der Adelsherrschaft in die Volksherrschaft hinüberführte. Und auch in dieser hat das soziale Ansehen der alten Landgeschlechter ihre staatlichen Vorrechte lange überdauert. Unter den wohltätigen Folgen dieses Stufenganges sei hier eine hervorgehoben. Es hat in dem Athen der besten Zeit keine fieberhafte Anspannung des Erwerbstriebes und auch keine Plutokratie gegeben. Gleichwie es aber einen Vorzug der Erbmonarchie bildet, daß sie die oberste Stelle im Staate dem Ränkespiel machtgieriger Stellenjäger entzieht, so hat der Erbadel oft etwas Ähnliches im Bereiche der Gesellschaft geleistet. Er verschloß die höchsten Stellen in ihr dem wenig lauteren Wettbewerb gewinnsüchtiger Geldjäger. Dadurch ist die Vorherrschaft gesünderer Überlieferungen ermöglicht, die Ungleichheit zwischen Mensch und Mensch vor ihrer gehässigsten Zuspitzung bewahrt und dem Geistesleben einige Gewähr für seine höhere Schätzung geboten worden.

2. Den geistigen Aufschwung Athens, der uns ja hier vornehmlich kümmert, auf seine Grundursachen zurückzuführen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Statt uns in leeren Konstruktionen zu ergehen, wollen wir lieber Tatsachen vorführen, die jenen Aufschwung begünstigen, wenn nicht mußten, so doch konnten. Dazu aber müssen wir ein wenig weiter ausholen. Zu Milet stand die Wissenschaft zuvörderst im Dienste des Lebens. Die Schiffahrt des gewaltigen Emporiums heischte die Ausbildung astronomischer und mathematischer Kenntnisse. Dies war der Stamm, auf welchen das Reis kosmologischer Spekulation gepfropft ward. In Athen war der Kunstbetrieb heimisch, ehe die wissenschaftliche Forschung daselbst Wurzel schlug. Zur Kunstpflege, die sich an das Handwerk anlehnt, hat vieles aufgefordert: die Notwendigkeit, den spärlichen Bodenertrag durch Erzeugnisse des Gewerbefleißes zu ergänzen, die Ermunterung, die eben darum ein Solon, ein Peisistratos und Kleisthenes dem Zuzug fremder Gewerbetreibender gewährte, vor allem der Rohstoff, den das Land selbst der Kunst und dem Kunsthandwerk darbot, indem es dem Vasen-Bildner und -Maler die feinste Töpfererde, dem Bildhauer und Baukünstler reiche Marmorbrüche zur Verfügung stellte. Daß auch die Sinne dort einen Zuwachs an Feinheit und Schärfe gewinnen mußten, wo die Lichtfülle die reichste, wo die Reinheit der Luft die größte ist, daran haben schon die Alten wohl mit Recht nicht gezweifelt.[1] Auch in anderer Rücksicht haben sie das Klima Attikas um die Wette gepriesen. Einiges hat sich hierin zum Schlimmeren verändert. Die von dem Lustspieldichter Aristophanes gerühmte Mannigfaltigkeit des Pflanzenwuchses, die fast zu allen Zeiten „alle Früchte und Gewächse gedeihen läßt“ und den Unterschied der Jahreszeiten nahezu verwischt, sie ist nicht mehr in gleichem Maße vorhanden.

Denn mit der Verwüstung der Wälder hat die Niederschlagsmenge ab- und die Staubplage ungemein zugenommen. Allein in anderer Rücksicht ist Attika noch immer ein erlesener Landstrich. Kaum zwei Tage im Jahre gibt es, an denen die Sonne unsichtbar wäre, und die Zahl der sommerlich schönsten beträgt ungefähr die Hälfte aller Tage des Jahres. Ernst Curtius hat daran erinnert, daß die auf diesem „Boden gezogenen Feldfrüchte auch heute noch zarter, feiner, aromatischer" sind, „daß die attischen Baum- und Gartenfrüchte schmackhafter waren, als die aller anderen Länder", daß „kein griechisches Gebirge duftigere Kräuter als der Hymettos, die altberühmte Bienenweide", liefert.[1] Ist auch der Mensch durch diese Natureinflüsse verfeinert worden? Wir wissen es nicht. Nur soviel steht fest, daß die Gewitztheit der Athener, der Kontrast, den ihre Geistesklarheit zu aller „törichten Einfalt" gebildet hat, ihre geistige Überlegenheit überhaupt, die sie unter Griechen hervorragen ließ, wie diese vor Barbaren hervorragten, eine allgemein anerkannte Tatsache war, die schon der Geschichtsschreiber Herodot als eine solche namhaft macht.[2]

Wissenschaft und Kunst sind Zwillingsschwestern, wenn auch nicht selten zwischen ihnen Entfremdung herrscht. Die Grundlage beider bildet in weitem Ausmaß die Gabe treuer Beobachtung. Diese wurzelt ihrerseits in der zartesten Empfänglichkeit der Sinne. Wo wir einen Eindruck empfangen, dort hat (wie ein tiefdenkender Franzose, dem die nachfolgende Darstellung manches verdankt, treffend bemerkt hat) der Grieche deren zwanzig erhalten, und jeder derselben hat das Gemüt in lebhafte Mitschwingung versetzt. Daher wohl auch, nebenbei bemerkt, der die griechische Kunst auf allen Gebieten und darüber hinaus auch das Leben und seine Ideale kennzeichnende Sinn für das Maß, die Scheu vor allem Überschwang, die Sparsamkeit in der Anwendung der Ausdrucksmittel. Daher aber auch, weil der scharf umrissene und zugleich gefühlsbetonte Eindruck jederzeit am festesten haftet, die gesteigerte Fähigkeit, die von der Außenwelt empfangenen Eindrücke treulich nachzubilden, mögen diese nun einem Nacheinander oder einem Nebeneinander entstammen, mag es der Meißel oder der Pinsel sein, der sie in Formen und Farben festzuhalten trachtet, oder der Sprachkünstler, der sie durch Laute, Worte und Wortgebilde, durch den Rhythmus der Rede oder des Verses, wiederzugeben unternimmt. Die zahllosen malerischen Schönheiten der homerischen Gedichte, zumal der Iliade, die plastischen Krankheitsbilder, welche die Ärzte der hippokratischen Schule entworfen haben, die Meisterwerke der Bildkunst und die durch ihre Anschaulichkeit bezaubernden Geschichts-Schilderungen eines Herodot und Thukydides — wir dürfen sie insgesamt als Schößlinge eines und desselben Grundstammes betrachten.[3] Allein auch in den Kunstzweigen, die nicht auf Nachahmung abzielen, so in der Musik und in der Architektur,

gibt sich allerwärts die dem Hellenen eignende weitaus größere Reizbarkeit der Sinne kund. Seine Tonleiter kennt nicht wie die unsere bloß ganze und halbe, sondern auch Vierteltöne. Die Glieder und Unterglieder eines Bauwerkes zeigen eine überaus tiefgreifende Differenzirung, wie denn z. B. jede einzelne Säulenrille des Parthenon eine geringere Vertiefung in ihrer Mitte, eine größere nächst den beiden Grenzkanten aufweist. Denn der gesteigerten Wahrnehmungs- und Eindrucksfähigkeit kommen zahllose Kunstgriffe des schaffenden Genies entgegen, die unseren stumpferen Sinnen leicht entgehen und nur auf Grund der genauesten Zergliederung eines Steinbaues, wie der athenische Parthenon, oder eines Wort- und Versbaues, wie jeder Chorgesang attischer Dramatiker einer ist, dem nicht ohne Anstrengung und oft nicht ohne Unterstützung nachprüfenden Ohr und Auge sich enthüllt haben. Denn alle Vorzüge, die Griechen eigen sind, eignen in verstärktem Maße Joniern und insbesondere Athenern.

Bis hierher liegt die gemeinsame Wurzel künstlerischer und wissenschaftlicher Trefflichkeit zutage. Auch der zwiefache und doch im Grund einheitliche Weg ist unschwer zu erkennen, der von diesem Unterbau zu den höheren Stufen der Vollkommenheit hinaufführt: der künstlerischen einerseits, die durch deutliche Sonderung der Teile, durch übersichtliche Anordnung des Ganzen, durch strenges Sichentsprechen von Form und Gehalt, von Leistung und Organ bedingt ist; andererseits der intellektuellen, mit ihrer Forderung nach Deutlichkeit der Betrachtung, nach Gliederung des Wissensstoffes, nach scharfer Über- und Unterordnung seiner Bestandteile. Wo nämlich die Einzelwahrnehmung so viel Klarheit und Bestimmtheit besitzt, wie sollte da nicht das Verlangen erwachen und erstarken, auch die Komplexe von Wahrnehmungen sowohl als von ihren geistigen Abbildern vor Verdunkelung und Verwirrung zu bewahren? Zu behaglicher, herzerfreuender Aufnahme einer reichen Fülle von Anschauungen oder Vorstellungen gelangt nur, wer diese sorglich und sachgemäß ordnet, einteilt, gliedert. Hier stoßen wir auf die Quelle des einen der zwei Hauptströme der wissenschaftlichen Denkart, des analytischen Geistes. Schwieriger scheint es, die andere dieser Strömungen, die deduktive Geistesart, zu ihrem Ursprung zu verfolgen und so den zu den höchsten wissenschaftlichen Leistungen drängenden Trieb, der sich bei den Joniern zuerst mächtig geregt hat, mit anderen Äußerungen der Sinnesart dieses Volksstammes zu verknüpfen. Zwischen der fröhlichen Schaulust des Joniers, seiner Freude an dem Farbenglanz der Dinge, seinem wohlgemuten Behagen an allem, was Ohr und Auge letzt und sättigt, und dem Streben nach szientifischer Strenge, nach kalten und farblosen Abstraktionen (wie z. B. das „Unendliche" des Anaximander eine ist) scheint ein Abgrund zu gähnen. Allein der Widerstreit ist nur ein scheinbarer. Der Urquell der Ab-

straktion, das Vereinfachungs- und Verallgemeinerungsbedürfnis, ist in Wahrheit ein Entlastungsbedürfnis. Soll die Menge der Vorstellungsbilder nicht als beschwerende Last empfunden werden, so muß sie auf möglichst wenige und möglichst einfache Grundbegriffe zurückgeführt werden. Dann kann man die zahllosen Einzelheiten mindestens zeitweilig aus dem Bewußtsein entlassen, ohne daß doch die Gewißheit, sie zu besitzen, und die Zuversicht, ihrer so oft es not tut wieder habhaft zu werden, aus der Seele entschwindet. Dann atmet diese nur um so freier und leichter. So steht auch — dem widersprechenden Anschein zum Trotz — der deduktive Geist der Freude an bunter Fülle der Anschauung in seinem Ursprung nahe. Bei fortschreitender Ausgestaltung der einzelnen Wissenszweige tritt freilich eine Sonderung ein; und so ist es gekommen, daß die Beschäftigung mit den Abstraktionen des Maßes und der Zahl in den Händen nicht sowohl des jonischen als des dorischen Stammes die reichsten Früchte getragen hat. Die zwei geschilderten Antriebe vereinigen sich zur Hervorbringung dessen, was man den systematischen Geist nennen kann, das heißt zu jener Richtung des Denkens, die keine Einzelheit als Einzelheit, sondern jede nur als Glied eines wohlgefügten und wohlgerundeten Baues (eines *Systema*) kennt und besitzt. Das war der höchste Vorzug und zugleich eine schwere Gefahr der hellenischen Geistesart. Daher stammten die glänzendsten Triumphe der Forschung, aber auch nicht wenige voreilige und irreleitende Verallgemeinerungen. In den Maschen des Netzes, das die Tatsachen umspannen soll, verfängt sich gar leicht der Geist des Forschers. Und wieder dürfen wir der Zwillingsschwester hellenischer Wissenschaft, der griechischen Kunst gedenken, deren beste Kenner im Systemgeist, in der Regelsucht, im frühzeitig erstarrten Kanon, eine Ursache des Stillstandes ihrer Entwicklung zu erblicken geneigt sind. Doch nicht der Schatten des gewaltigen Lichtes soll uns hier beschäftigen. Eher ziemt es, noch einen Ausläufer dieses mächtigen Triebes zu erwähnen. Der Herrschaft über den Wissensstoff, der Theorie, gesellte sich das Streben zu, auch die Welt der Praxis obersten, allbeherrschenden Grundsätzen zu unterwerfen. Bald wird der Mann vor uns stehen, der mit einer bis zur Leidenschaft gesteigerten Stärke des Verlangens an die Verwirklichung dieses Vorhabens geschritten ist.

3. Wir haben bisher von Joniern und auch von Athenern so gehandelt, als ob dies einheitlich geartete Menschenmassen gewesen wären. Diese Darstellungsweise ist dort nicht zu entbehren, wo es das Gemeinsame in einer Volks- und Stammesart hervorzuheben gilt; sie ist jedoch im vorliegenden Falle ganz besonders geeignet, unser Urteil irrezuführen. Denn eben der Reichtum an individuellen Gestaltungen ist der vielleicht am meisten charakteristische Zug der athenischen Entwicklung. Ihm

entstammt die Originalität, dieser die Fülle genialer Begabungen, welche die athenische Glanzzeit in so hohem Grade auszeichnet. Kaum jemals wieder haben die von Wilhelm von Humboldt und nach ihm von John Stuart Mill erhobenen Forderungen eine so vollständige Erfüllung gefunden. Kaum irgendwo waren „Freiheit" und „Mannigfaltigkeit der Situationen", aus denen „Kraft der Individuen" und „mannigfaltige Verschiedenheit" hervorgehen, in so ausgedehntem Maße vorhanden.[1] Wie sehr die Wiedergewinnung und fortschreitende Ausbildung der politischen Freiheit den Aufschwung Athens gefördert hat, ist auch den Alten nicht verborgen geblieben. „Nicht nur in einem Stücke, sondern allerwärts zeigt die Rechtsgleichheit, welch ein gewichtiges Ding sie ist. Waren doch die Athener, solange sie der Gewaltherrschaft untertan waren, keinem ihrer Nachbarn im Kriege überlegen. Sobald sie aber jener Herrschaft ledig wurden, nahmen sie alsbald die erste Stelle ein." Mag auch dieses Urteil Herodots[2] in bezug auf die Machtstellung Athens, der eben die kluge Staatskunst des Peisistratos zugute kam, von Übertreibung nicht frei sein; in betreff der Entbindung der geistigen Kräfte besitzt es sicherlich volle Wahrheit.

Vom athenischen Verfassungsleben geben jedoch die landläufigen Ausdrücke, wie Freiheit, Volksherrschaft u. dgl. m., ein wenig zulängliches Bild. Nicht daß die gesamte männliche Bevölkerung auf der Pnyx versammelt Mehrheitsbeschlüsse gefaßt und mittelst dieser den Staat regiert hat, ist das Wesentliche daran. Weit bedeutungsvoller ist die — dem Emporkommen der Demokratie lange vorangehende — unendlich feine Gliederung des Staatswesens, die man wohl mit der wunderbaren Ausgestaltung vergleichen mag, die ein kleines Lebewesen der mikroskopischen Betrachtung offenbart. Von der Familie bis zur Samtgemeinde schlang sich ein konzentrischer Kreis um den andern. Das „Hauswesen", das „Geschlecht", die „Brüderschaft", der „Stamm" — jede dieser Körperschaften vereinigte ihre Mitglieder zu gemeinsamer Arbeit, zu gemeinsamem Gottesdienst, zu gemeinsamer Festfreude; überall herrschte fröhliches Zusammenwirken, wetteiferndes Bemühen, ein Wetteifer, der dem Ganzen frommte, indem er das Gedeihen der Teile förderte. Und hieran ward nichts geändert, als die Reform des Kleisthenes durch eine einzig sinnreiche Kombination die Geschlechtsverbände zum Teil durch Lokalverbände ersetzte. Das tat die Reform, indem sie die „Stämme" auf die „Gaue" aufbaute und die zwei einander entgegengesetzten Prinzipien derart miteinander verschmolz, daß den Nachteilen beider nach Möglichkeit gesteuert, ihre Vorzüge erheblich gesteigert wurden. Der also zum Siege gelangte, zugleich über den Regionalismus und über die kastenartige Absonderung des Adels und der Altbürger triumphierende Unitarismus war keineswegs ein starrer und straffer, das Eigenleben der kleineren Kreise aufzehrender Zentralismus. Ganz im

Gegenteil. Das Gemeinwesen ward noch reicher gegliedert als vordem. Und jedes dieser Glieder war von kräftigem, die praktischen nicht minder als die gemütlichen Bedürfnisse befriedigendem Leben durchströmt. Die religiöse sowohl als die Interessen-Gemeinschaft wand ihr einigendes Band um die Angehörigen der großen wie der kleinen Körperschaften. Der Gemeinbesitz von Heiligtümern, von Grabstätten, von Grundstücken, von Büchereien u. s. w., brachte die Genossen einander nahe und strahlte jene wohltuende, den Familiengefühlen verwandte Wärme aus, welche der Jonier und zumal der Athener auch im Bereiche des öffentlichen Lebens nicht zu entbehren vermochte.

Wo aber, so mag der befremdete Leser fragen, bleibt hier das Individuum, seine Freiheit und eigenartige Entwicklung? Sind alle jene Verbände nicht ebensoviele Hemmnisse, nicht ebensoviele Mittel, das individuelle Leben zu gunsten des Gemeinlebens einzuschränken und zu verkürzen? Die zutreffendste Antwort auf diese Fragen erteilt eine Vergleichung Athens mit Sparta. Hier war die Macht der Geschlechtsverbände infolge der unablässigen Anspannung der Kriegskraft frühzeitig verkümmert, wenn nicht vernichtet. Sogar das eigentliche Familienleben hatte den größten Teil seiner Bedeutung eingebüßt. Die Knabenerziehung war ganz und gar staatlichen Organen überantwortet. Des Jünglings, sogar des jung vermählten, Heimstätte war die Kaserne. Selbst der Mann nahm seine Mahlzeiten nicht im Familienkreise ein, sondern im *Syssition*, das heißt in der auch für Friedenszeiten ständig gewordenen Speise- oder Zeltgenossenschaft. Die Gliederung des Gemeinwesens war eine so gut als ausschließlich militärische; an Körperschaften, die zwischen dem Individuum und der Gesamtheit vermittelten, fehlte es zum Teil, oder sie waren doch zu bloßen Behelfen mechanischer Einteilung geworden. Und was waren die Folgen? Der ausschließlich dem Staatszweck dienstbar gemachte, nur von Staatsgesinnung und von dieser bis zum äußersten erfüllte Einzelne weist ein Minimum von individueller Eigenart auf und kaum ein Minimum von künstlerischer oder wissenschaftlicher Betätigung. Das gerade Gegenteil ist zu Athen der Fall. Und darum dürfen wir wohl sagen, daß alle jene vermittelnden Verbände gleichsam schützende Hüllen waren, innerhalb deren Eigenart, Mannigfaltigkeit und Originalität entstehen und erstarken konnten. Daß auch die staatliche Freiheit nur dort dauernden Bestand gewinnen und eine heilsame Wirksamkeit entfalten kann, wo sie sich auf die Selbstregierung kleiner und kleinster Kreise stützt und aufbaut, daß ohne diesen Untergrund die Volksfreiheit entweder überhaupt nicht gedeiht oder doch nur zur Mehrheitstyrannei und dadurch zur Unfreiheit des Einzelnen führt, wem brauchen wir dies zu sagen?

Eben die Tyrannei der Mehrheit aber ist es, die zu Athen nicht nur in politischer, sondern auch in sozialer Rücksicht in bemerkenswertem

Maße gefehlt hat. In ihrer Abwesenheit hat schon Thukydides (oder Perikles, wenn wir die Grundgedanken der vom Geschichtsschreiber dem Staatsmann in den Mund gelegten Grabrede diesem in Wahrheit zusprechen dürfen) den vornehmsten Segen und den hauptsächlichsten Grund der Größe Athens erblickt.[1]

In ewig denkwürdigen, gedankenschweren Sätzen wird dort die athenische Staatsordnung gepriesen, die keine Kraft, welche dem Gemeinwesen dienen will, ungenützt läßt, die in diesem Betracht keiner Klasse ein Vorrecht einräumt und jedes Verdienst ohne Rücksicht auf Rang und Reichtum lohnt und anerkennt. Derselbe Geist des Freisinns beherrsche auch die Beurteilung des Privatlebens; man sei nicht zornerfüllt gegen den Nächsten, der dieses seiner Neigung gemäß gestaltet, man vergälle sein Dasein nicht durch scheele Blicke und durch die Pein, welche die Unduldsamkeit bereitet. Auch sonst sei das Leben von Heiterkeit erfüllt und von aller quälerischen Grämlichkeit entlastet. „Wir pflegen die Schönheit im Verein mit Schlichtheit, wir pflegen Erkenntnis ohne Einbuße an Tatkraft. Den Reichtum verwenden wir als Behelf zweckdienlichen Wirkens, nicht prahlerischen Scheines; das Eingeständnis der Dürftigkeit bringt niemandem Unehre, wohl aber die Scheu vor der Anstrengung, die von Dürftigkeit befreit. Dieselben Männer sind bei uns dazu befähigt, die Staatsinteressen und ihre Privatanliegen wahrzunehmen; und auch jenen, die sich der gewerblichen Arbeit hingeben, steht nicht geringe Einsicht in die öffentlichen Dinge zu Gebote. Denn wir allein halten denjenigen, der sich um diese nicht kümmert, nicht für ein harmloses, sondern für ein nutzloses“ Mitglied der Gesellschaft. Endlich wird darauf hingewiesen, daß „gleichwie der athenische Staat in seiner Gesamtheit die Bildungsstätte von Hellas ist, so auch der Einzelne zu vielseitigster Tätigkeit und zu höchster, mit Anmut gepaarter Gewandtheit heranreift und somit eine ganze, in sich geschlossene Persönlichkeit darstellt“, nicht etwa (so können wir hinzufügen) den bloßen Bruchteil einer solchen, einen Viertel- oder Achtelmenschen.

Wer kann es bezweifeln, daß hier Perikles eben den Boden schildert, der sich ganz eigentlich als der Nährboden der Originalität und Genialität erwiesen hat? Je weniger die Fessel steifer und starrer Konvenienz auf uns lastet und unsere Bewegungen einengt, je mehr wir es gewohnt sind, dort, wo die gebührende Rücksicht auf das Wohl anderer und auf die eigene seelische Gesundheit es gestattet, der Stimme und den Antrieben unserer Natur zu folgen und nicht bloß fremde Muster sklavisch nachzuäffen: um so größer wird die Aussicht, daß wir uns tätig und genießend voll und ganz ausleben, daß wir jede in uns ruhende Anlage unversehrt bewahren und unverkürzt entfalten, daß wir endlich, gefördert von dem zwanglosen Spiel der Gefühle und Gedanken, von dem regen,

durch keine innere Zerklüftung unterbrochenen und gehemmten Ablauf der Vorstellungen, unser Bestes leisten. Dies gilt freilich vornehmlich von den künstlerisch und wissenschaftlich Schaffenden. Allein deren Zahl wird ja notwendig eben dort wachsen, wo nicht alle Veranlagungen in einen und denselben staatlichen oder gesellschaftlichen Model gepreßt und dadurch zum Teil verbildet, zum Teil verkümmert werden. Und wenn dergestalt viele reich und eigenartig entwickelte Individuen von höherer als Durchschnittsbegabung aus der Masse hervortreten, wie sollte da nicht auch die Aussicht wachsen, daß mehr neue Schönheiten wahrgenommen, mehr neue Erzeugungsarten des Schönen ersonnen und verwirklicht, vor allem mehr neue Wahrheiten entdeckt werden? Ein Augenpaar sieht weniger als viele. Um so weniger, wenn die vielen Augen zugleich vielartige sind, wenn ihre Vorzüge und Mängel sich die Wage halten, wenn die Sehschärfe des einen in der Nähe, die des anderen in der Ferne und jene vieler anderer an möglichst zahlreichen Zwischenorten ihren Höhepunkt erreicht.

4. Waren es demnach vorzugsweise innere Ursachen, welche die geistige Ertragsfähigkeit des kleinen Volkes und Landes — eines Ländchens, das nicht ausgedehnter ist als Luxemburg oder Vorarlberg! — so ungemein gesteigert haben, so hat doch auch die Gunst äußerer Verhältnisse zu dem wunderbaren Gesamtergebnis nicht wenig beigetragen.[1] Der siegreiche Ausgang der Perserkriege hatte einen gewaltigen Zuwachs an materiellem Reichtum zur Folge, der dem allgemach zur Seeherrschaft emporsteigenden und das Erbe der jonischen, von ihrem Hinterlande abgeschnittenen Handels- und Industriestädte antretenden Athen zufiel. Dieses war die Kapitale eines den ganzen griechischen Osten umfassenden Bundes oder Reiches geworden. Was unter den Bündnern oder Untertanen an Geist und Talent hervorragte, strömte in großer Zahl in den mächtigen Vorort. Auch der Charakter der Athener selbst erfuhr eine bemerkenswerte Wandlung. Der altväterisch gemächliche Zug, der die älteren Phasen des athenischen Lebens kennzeichnet, ist bis auf die letzte Spur geschwunden; er hat, teils infolge der erhöhten Machtstellung, teils infolge der innigeren Berührung mit den Joniern Kleinasiens, jener weitausgreifenden, kühnen Unternehmungslust, jener hoffnungsfreudigen Tatkraft Platz gemacht, die einst Milet ausgezeichnet hatte, und die nunmehr ihren Sitz in der neuen Hauptstadt aufschlug. Athen ward jonischer als es vordem gewesen war. Aber ach! auch das Verhängnis der Jonier ist ihm nicht lange fern geblieben. Die höchste Anspannung führte gar bald zur Überspannung der Kräfte; der glanzvollsten Blüte folgte rasch der Beginn des Niederganges. Zweierlei hat hier zusammengewirkt. Einerseits die leidenschaftliche Machtgier, der kein Ziel zu hoch dünkte, die alles Erreichte für nichts achtete, solange es noch Weiteres zu er-

reichen gab, die, um mit Thukydides zu sprechen, „in einem unterbliebenen Unternehmen nur einen entgangenen Erfolg erblickte“, die Chancen des Mißerfolges aber kaum jemals ernstlich veranschlagte.[1] Andererseits die Beschaffenheit der Staatseinrichtungen, die weit mehr danach angetan waren, die gesamten inneren Kräfte eines mäßig ausgedehnten Gemeinwesens zu entfesseln und zu schulen, als den Gang eines mächtig angewachsenen Großstaates in ruhigen und sicheren Bahnen zu erhalten. Wenn man staatliche Institutionen einen Mechanismus nennen darf, dessen Räderwerk aus Gruppen von Menschen und in letzter Auflösung aus einzelnen Menschen besteht, so waren die Vorzüge des athenischen Verfassungsapparates vornehmlich in der Einwirkung und Rückwirkung beschlossen, die das Ganze auf die Teile geübt hat, weit weniger in der Gesamtleistung, die er zu vollziehen bestimmt war. Am allerwenigsten wohnte diesen Institutionen die Fähigkeit inne, eine im großen Stil betriebene auswärtige Politik zu begünstigen, — eine Aufgabe, der sich bisher, so weit geschichtliche Erfahrung reicht, überhaupt nur Monarchien und Aristokratien gewachsen gezeigt haben, eine Demokratie aber nur dann, wenn ein ebenso seltener als glücklicher Zufall einen Cromwell oder Perikles an ihre Spitze gestellt und es so gefügt hat, daß die Volksherrschaft (um wieder mit Thukydides zu reden) nur „dem Namen nach eine solche, in Wahrheit aber die Herrschaft des ersten Mannes“ war. Doch unsere Darstellung, die es nur mittelbar und in zweiter Reihe mit den staatlichen Schicksalen Athens zu tun hat, darf frohen Mutes und unbekümmert um die heraufziehenden Wolken bei seiner Glanzzeit und bei den unvergänglichen Leistungen seiner großen Söhne verweilen. Wir wenden uns zur Betrachtung eines der größten dieser Söhne, der zugleich der Ahnherr eines Geschlechtes erlauchter Sprößlinge geworden ist.

Drittes Kapitel.

Leben und Wirken des Sokrates.

Helle, kühle Köpfe von beträchtlicher Stärke hat es in allen Jahrhunderten gegeben, und auch an warmen Herzen herrschte nicht oft ein empfindlicher Mangel. Aber ein heißes Herz unter einem kalten Kopfe, das ist eine seltene Vereinigung, und das seltenste aller Phänomene ist ein ungewöhnlich mächtig arbeitendes Herz, das seine ganze Triebkraft dazu verwendet, den Kopf kalt zu erhalten — einem

Dampfkessel vergleichbar, der ein Eiswerk in Betrieb setzt. Kaum einmal in Jahrtausenden kehrt solch eine Verbindung in großem Maßstab wieder. Und sie übt, wie um uns für ihre Seltenheit zu entschädigen, eine Wirkung aus, die eine lange Reihe von Jahrhunderten beherrscht, ohne sich irgend zu erschöpfen. Daß eine derartige Erscheinung eine nahezu unerhörte ist, liegt tief in der menschlichen Natur begründet. Aller Enthusiasmus besitzt an sich die Tendenz, das Auge des Intellektes nicht zu klären, sondern zu trüben. Wirkt doch überhaupt kein Affekt in anderer Weise. Er zieht die Vorstellungen an, die ihn zu nähren geeignet sind, und stößt diejenigen ab, die dieser Eignung entbehren. Unbefangenheit in der Wahrnehmung und Beurteilung der Tatsachen gedeiht zumeist nur dort, wo Parteilosigkeit, und das heißt ja Affektlosigkeit, ihr den Boden bereitet hat. Man hat Benjamin Franklin einen Enthusiasten der Nüchternheit genannt. In weit höherem Maße gilt diese Bezeichnung für Sokrates. Die seine mächtige Persönlichkeit beherrschende, bis zur Lust am Martyrium gesteigerte Leidenschaft zielt auf die Klärung des Intellektes. Er hat nach Reinheit der Begriffe gedürstet, mit derselben Inbrunst, mit welcher ein mystischer Schwärmer nach der Vereinigung mit der Gottheit lechzt. Von ihm ist ein Impuls ausgegangen, der zahlreiche Schulen oder besser Sekten von Moralphilosophen erweckt hat, die für ungezählte Myriaden der Gebildeten ein Ersatz für die dahinschwindende Volksreligion geworden sind. Diesem ungeheuren geschichtlichen Phänomen gerecht zu werden, das ist eine der wichtigsten Aufgaben, mit denen dieses Werk sich zu beschäftigen hat.

Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos, geboren zu Athen 469 v. Chr. G. oder wenige Jahre vorher, hat in früher Jugend die Kunst seines Vaters erlernt.[1] Ein Werk seiner Hand, die Charitinnen darstellend, wurde noch im späten Altertum auf der Burg gezeigt, und es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß ein ebendort aufgefundenes, im Stile jenes Zeitalters gearbeitetes Relief mit diesem identisch sei.[2] Bald jedoch hat Sokrates dem Betriebe jener Kunst entsagt, den Rest seines Lebens ausschließlich der Spekulation gewidmet und hierbei die Sorge für sein Hauswesen vernachlässigt, was sicherlich dazu beitrug, die Ehe mit Xanthippe, der drei Söhne entsprossen sind, zu einer wenig erquicklichen zu machen. Für die Philosophie soll ihn Archelaos, der unseren Lesern schon bekannte Jünger des Anaxagoras (vgl. I[4] 313 und 334), gewonnen haben, mit dem er eine Zeitlang auf der Insel Samos vertrauten Umgang pflog.[3] Dieser von einem verläßlichen und durchaus unbefangenen Gewährsmann, dem Tragödiendichter Ion von Chios, in seinen „Reisebildern" mitgeteilten Nachricht den Glauben zu weigern, ist kein ernstlicher Grund vorhanden. Da überdies der Zweckbegriff, der bei Sokrates eine so starke Rolle spielt, unter allen naturphilosophischen Systemen jenes des Anaxogoras am meisten beherrscht hat,

und da ferner Archelaos eben derjenige Anaxagoreer ist, der neben der Naturforschung auch Fragen des menschlichen Lebens in den Kreis seiner Betrachtung zog, so scheint dieser Denker wie dazu bestimmt, den spekulativen Trieb in dem Geiste desjenigen zu wecken, der (um mit Cicero zu sprechen) die Philosophie vom Himmel auf die Erde geführt, das heißt ihr die Erforschung des Menschen statt jener des Weltalls zum Ziele gesetzt hat. Einem Zirkelschluß bedenklicher Art aber scheinen uns jene zu verfallen, die zuerst das vollgültige, auch von Theophrast nicht verworfene Zeugnis jenes Zeitgenossen zurückweisen und dann die Angaben ganz verschiedener Gewährsmänner, welche die ethischen Untersuchungen des Archelaos bezeugen, mit dem Bemerken abtun, man habe sich eben den vermeintlichen Lehrer des Sokrates nicht ohne ethische Philosophie zu denken vermocht. Freilich war es sicherlich nur ein Funke, den jener Anaxagoreer in die Seele des Sokrates geworfen hat; den reichen Zündstoff, den dieser Funke darin vorfand, hat kein Meister dem großen Athener geschenkt. Die Ursprünglichkeit seiner Begabung erhellt ebensosehr aus der unerschöpflichen Gedankenfülle, die ihn ausgezeichnet hat, wie aus manchen kleinen Zügen, die seine Zerstreutheit, besser seine bis zum äußersten gesteigerte Vertiefung, fast möchte man sagen: die Besessenheit von den ihn jedesmal beschäftigenden Problemen bekunden. „Als er einst frühmorgens (im Feldlager bei Potidäa) ins Nachdenken gekommen war, stand er überlegend da, und da es ihm nicht von statten ging, ließ er nicht nach, sondern blieb nachsinnend stehen. Und schon war es Mittag; da wurden sie es gewahr; und verwundert erzählte es einer dem andern, Sokrates stehe seit dem frühen Morgen da, über etwas nachdenkend. Endlich, als es Abend geworden, und sie schon Mahlzeit gehalten, trugen einige Jonier — denn damals war es Sommer — ihr Lager heraus, teils um in der Kühle zu schlafen, teils um zu beobachten, ob er auch die Nacht würde stehen bleiben. Er aber stand, bis es Morgen wurde und die Sonne aufging; dann, nachdem er sein Gebet an Helios gerichtet, ging er fort.“ So erzählt Alkibiades, der Waffengefährte des Sokrates in jenem Feldzug, im platonischen „Gastmahl“.[1] Man wird an Newton erinnert, der einmal spät am Tage halb angekleidet, in Nachdenken versunken, auf seinem Bette sitzend betroffen ward, ein andermal von seinen Gedanken bewältigt im Keller verblieben ist, in den er hinabgegangen war, um seinen Gästen eine Flasche Wein zu holen.

Sokrates' Unerschrockenheit im Felde, seine (von Aristoteles „Hochsinn“ genannte) Gleichgültigkeit[2] gegen alles Äußere, seine ungewöhnliche Fähigkeit, Hitze und Kälte, Hunger und Durst zu ertragen, nicht minder aber im Weingenusse alle Genossen zu übertreffen, ohne an seinem Denkvermögen Schaden zu leiden — dies alles wird ebenfalls im platonischen „Gastmahl“ teils von Alkibiades geschildert, teils uns un-

mittelbar vor Augen gestellt. Daß solch eine machtvolle Natur eine von Haus aus mit starken Impulsen aller Art reich ausgestattete und erst durch Selbsterziehung abgeklärte war, ist so innerlich wahrscheinlich, daß wir den dahin zielenden Angaben der Alten den Glauben nicht versagen. Der syrische Wahrsager und Physiognomiker Zopyros hat — so erzählte Phädon von Elis, ein Lieblingsjünger des Meisters, in seinem Dialoge „Zopyros" — im Antlitz des Sokrates das Gepräge starker Sinnlichkeit erkannt.[1] Und als die um Sokrates versammelte Jüngerschar dagegen lebhaften Einspruch erhob, beschwichtigte sie Sokrates mit dem Bemerken: „Zopyros hat richtig gesehen, doch bin ich dieser Begierden Herr geworden." Nicht zulänglich bezeugt, aber an sich nicht unglaubhaft ist es, daß der temperamentvolle Mann gelegentlich heftigen Zornesausbrüchen unterlag.[2] Gelegentlich, aber nicht häufig; denn nichts ist sicherer als die imponierende Herrschaft, die sein mächtiger Wille über alle Affekte auszuüben gewohnt war. Auch war diese Herrschaft die unerläßliche Voraussetzung des von ihm gewählten Berufes. Gespräche zu führen war das große Geschäft seines Lebens. In der Nähe der Wechslertische auf dem Marktplatz, in den Baumgängen, welche die Turnhallen umgeben, ist er heimisch. Hier knüpft er mit Jünglingen, dort mit Männern die Gespräche an, die von unscheinbaren Anlässen aus in unmerklichen und zwanglosen Übergängen zu der Behandlung der wichtigsten Probleme emporsteigen — jene Gespräche, die das Musterbild einer ganzen großen Literatur-Gattung geworden sind, des sokratischen Dialogs, der von seinen Jüngern gepflegt ward, und dessen Kunstform sich auf nahezu alle späteren Philosophenschulen vererbt hat. Sollte aber der große Gesprächskünstler nicht gemieden, sondern gesucht werden, so war es unerläßlich, daß er die Mitunterredner seine Überlegenheit nicht allzu empfindlich fühlen ließ. Dies ward ihm dadurch erleichtert, daß er ein Gebiet in Angriff nahm, welches weit mehr einem noch unentdeckten Land als einer bereits emsig durchforschten Gegend glich. Die streng wissenschaftliche Untersuchung der menschlichen Dinge war damals etwas so gut als völlig Neues, und mit Fug konnte daher Sokrates bis zu seinem Ende behaupten, daß er mehr ein bescheiden und demütig Suchender, als ein stolzer Wissender sei. Doch war er sicherlich diesen Eindruck zu verstärken beflissen. „Ironie" ist das Wort, mit welchem der Grieche die Lust am Mystifizieren und insbesondere jenen halb schalkhaften Ausdruck der Bescheidenheit bezeichnet, den man am besten „Selbstverkleinerung" nennt, und der den äußersten Gegensatz bildet zur großsprechenden Prahlerei und zu dem, was die Griechen *Alazōneia* (Windbeutelei) geheißen haben. Dieser zur Feinheit des attischen Geistes und zu den in Athen herrschenden, von aller Derbheit und Plumpheit weit entfernten Umgangsformen so trefflich stimmende Zug war daselbst überhaupt heimisch und hat

Sokrates in besonderem Maß ausgezeichnet.[1] Diese Veranlagung, die von Sokrates gewiß auch als ein erwünschter Gesprächsbehelf gepflegt wurde, und die Förderung, die ihr (wie oben bemerkt) aus dem Zustand des von dem großen Neuerer gewählten Forschungsgebietes erwuchs, vereinigten sich zur Erzeugung der vielberufenen sokratischen Ironie, von der es ebenso unrichtig wäre zu sagen, daß sie ganz und gar Maske, als daß sie ganz und gar Natur gewesen ist. Da die von Sokrates ins Gespräch Gezogenen gar oft von starkem Selbstgefühl erfüllt waren, und da das Ergebnis der Unterredung — der Nachweis, daß ihnen dort klare Begriffe und ein sicheres Wissen fehlten, wo sie sich in deren Vollbesitz wähnten — gar häufig ein für sie beschämendes war, so hat alle „Ironie“ und alle sonstige Vorsicht es nicht verhindern können, daß diese Gespräche nicht selten einen bitteren Nachgeschmack, eine peinliche Erinnerung zurückließen. Ging doch Sokrates vor allem darauf aus, sich selbst und andere davon zu überzeugen, daß die wichtigsten Lebensfragen annoch ungelöste Rätsel, daß Worte und Begriffe, mit denen jedermann von Kindesbeinen auf unbedenklich und zuversichtlich hantiert, in Wahrheit ein Nest von Widersprüchen und Unklarheiten sind. Auch war die persönliche Beschämung nicht der einzige unliebsame Eindruck, den manch ein Mitunterredner davontrug. Wer dort Fragen aufwirft, wo bisher fraglose Übereinstimmung geherrscht hat, wird leicht trotz aller zur Schau getragenen Anspruchslosigkeit als anmaßlicher Querkopf oder Besserwisser gelten. Und wer nun gar an so tiefgreifende Probleme rührte, wie an die Fragen: „Was ist Gerechtigkeit?„ „Was ist Frömmigkeit?“ „Welche ist die beste Staatsform?“, den konnte weit schlimmerer Argwohn treffen. Er konnte unschwer als ein Störer des gesellschaftlichen Friedens, als ein gefährlicher Wühler und Umsturzmann erscheinen. Entgeht doch derjenige, der sich mit den Grundlagen des gesellschaftlichen Baues zu schaffen macht, nur selten dem Verdacht, er habe es auf nichts anderes als auf die Erschütterung oder Untergrabung dieser Fundamente abgesehen. Bedenken wir endlich die Verstärkung, welche die soeben geschilderten Eindrücke durch die dürftige Vermögenslage wie durch die Berufslosigkeit des Sokrates erfahren mußten, so werden wir uns wahrlich darüber verwundern dürfen, daß er selbst und seine absonderliche, allen Geleisen des Herkömmlichen entrückte und dabei vom vollsten Licht der Öffentlichkeit beschienene Wirksamkeit nicht nur viele Jahrzehnte hindurch unangefochten blieb, sondern daß es ihm auch gelang, viele der begabtesten und zum Teil vornehmsten athenischen Jünglinge (so einen Alkibiades, einen Kritias und dessen Verwandte Platon und Charmides) um sich zu scharen, und daß dem „bettelhaften Schwätzer“, wie die Komödiendichter ihn nannten, auch der Zutritt zu dem Kreise des an der Spitze des Staates stehenden Perikles nicht

verschlossen war. Wir ersehen daraus, wieviel Geist und Genie in der athenischen Gesellschaft galten und wie wenig auf den Höhen derselben Protzenhaftigkeit oder engbrüstige Konvenienz zu Hause war. Mit ganz anderen Blicken mußte aber, um von den durch Sokrates persönlich Verletzten zu schweigen, der athenische Durchschnittsmensch auf den sonderbaren Mann blicken, von dem die große Menge kaum mehr wußte, als daß er immerdar verfängliche, an alles Hohe und Heilige rührende Reden im Munde führte, daß ihn keine Autorität, auch nicht die des von allen anderen umschmeichelten souveränen Demos schreckte, den man im übrigen vom Morgen bis zum Abend in seltsamem Aufzug, Winters und Sommers in demselben zerschlissenen Gewande, „unbeschuht, wie den Schustern zum Trotz", mit stolzen Mienen, mit stierem Blick umherwandeln sah, und der dem ehrsamen Bürger kaum in einem anderen Licht erscheinen konnte, als in dem eines arbeitsscheuen Tagdiebes, der zugleich ein lästerlicher Klügler war. Diesen Eindruck gaben die Komödiendichter wieder, indem sie die stadtbekannte Persönlichkeit mit dem Silensgesicht und dem bizarren Gehaben samt seinem Gesellen, dem hageren „halbverstorbenen buchsholzfarbigen" Chärephon zur Zielscheibe unablässigen Spottes machten.[1]

2. An Anlässen zur Berichtigung dieses Urteils hat es fast vollständig gefehlt. Der Ruf des Sokrates als eines beherzten Kriegers mochte sich, da er keine Führerstelle einnahm, kaum über den Kreis seiner engeren Waffengenossen hinaus verbreiten. Auch in den bürgerlichen Wirren, welche Athen gegen das Ende des Jahrhunderts heimsuchten, hat Sokrates keine Rolle gespielt. Die dreißig Tyrannen mögen ihn wohl anfänglich auf Grund seiner persönlichen Beziehungen zu ihrem Oberhaupte Kritias für einen der Ihrigen gehalten haben. Denn nur so läßt es sich erklären, daß er mit vier anderen (als Patrouille, wie wir sagen würden) ausgeschickt ward, um einen Gegner der Oligarchen, den Salaminier Leon, in Haft zu nehmen. Allein Sokrates verweigerte die Mitwirkung; denn so freimütig auch die Kritik war, die er allezeit an den wirklichen oder vermeintlichen Gebrechen der Demokratie geübt hatte, er war darum doch keineswegs gewillt, der oligarchischen Schreckensherrschaft seinen Arm zu leihen.[2] Ihm die Gunst des Volkes zu gewinnen, dazu war aber der Vorgang zu geringfügig, wenn er anders in weiteren Kreisen überhaupt bekannt geworden ist. Ein einziges Mal ist Sokrates in eine wichtige politische Aktion wenigstens für einen Augenblick, aber ohne jeden dauernden Erfolg, verwickelt worden.[3]

Im August des Jahres 406 hatten die Athener nächst den zwei Arginusen genannten Inselchen, die zwischen Lesbos und dem kleinasiatischen Festlande gelegen sind, einen glänzenden Seesieg errungen. Der Triumph ist ihnen jedoch in schmerzlichster Weise vergällt worden. Die

Feldherren hatten es versäumt, die auf einer Anzahl von schwerbeschädigten Schiffen befindliche Mannschaft zu retten, beziehentlich die Leichen der unrettbar Verlorenen zu bergen. Ob hierbei ein wirkliches Verschulden der Generale im Spiele war, vermögen wir nicht zu sagen. Zu ihren Ungunsten spricht jedenfalls ihre widerspruchsvolle Verantwortung, die vorerst dahin lautete, der nach der Schlacht wütende Sturm habe die Aufnahme der Schiffbrüchigen verhindert, späterhin dagegen zwei mit diesem Auftrage betraute Offiziere pflichtwidriger Säumnis zieh. Als die Sache zum erstenmal in der Volksversammlung verhandelt ward, hörte man die Verteidigung der Angeklagten ruhig und ohne Voreingenommenheit an und beschloß das weitere Verfahren von einem vorgängigen Beschlusse der zuständigen Behörde, des Rates der Fünfhundert, abhängig zu machen. Da ereignete sich ein verhängnisvoller Zwischenfall. Das Fest der Apaturien ward gefeiert, ein jonisches Stammesfest, bei welchem das athenische Volk nach Brüderschaften gegliedert sich zu vereinigen pflegte. Bei diesem Anlaß wurden die im Laufe des Jahres geborenen Kinder den Brüderschaftsgenossen vorgestellt und in die Register eingetragen, Schulknaben erfreuten die Eltern durch die öffentliche Rezitation von Gedichten usw.; vor allem, den an der Spitze der Brüderschaften stehenden Göttern wurden feierliche Opfer dargebracht. Es war ein Familienfest im eigentlichen Sinne, unserer Weihnachtsfeier vergleichbar. Hier zählte man die Häupter der Lieben, und jede Lücke, welche der Tod in ihren Reihen gerissen hatte, wurde doppelt schwer empfunden. Mit gesteigerter Schärfe kehrte sich der noch frische Ingrimm des Volkes gegen diejenigen, die wirklich oder vermeintlich daran Schuld trugen, daß viele Bürger den Tod gefunden hatten, anderen die vom religiösen Empfinden der Alten gar hoch veranschlagte Ehre des Begräbnisses versagt blieb. Wie der Festfreude zum Trotze gingen die Väter und Brüder jener Toten in Trauerkleidern und mit geschorenem Kopf umher und schürten so die leidenschaftliche Erregung der Menge. Unter diesem Eindruck ward die Verhandlung im Rate wieder aufgenommen. Ein von K a l l i x e n o s gestellter Antrag wurde zum Beschluß erhoben. Danach sollte dem Volke vorgeschlagen werden, von jeder weiteren Vernehmung der Generale abzusehen und über ihre Schuld in Bausch und Bogen, wenngleich in geheimer Abstimmung, zu entscheiden. Das Schuldverdikt sollte die Hinrichtung der Generale und die Einziehung ihres Vermögens zur Folge haben. Die Volksversammlung selbst nahm den stürmischesten Verlauf, von dem die Annalen der athenischen Geschichte in anderen als in Revolutionszeiten zu berichten wissen. Ob und inwieweit der Antrag des Kallixenos ein geradezu rechtswidriger war, darüber sind die Meinungen der besten Kenner des attischen Staatsrechtes annoch geteilt. Jedenfalls verstieß er gegen den Geist der Verfassung und ward demgemäß auch mit einem Einspruch aufgenommen,

den Euryptolemos und Genossen dagegen erhoben. Solch eine auf Grund der Gesetzwidrigkeits-Klage vorgebrachte Einsprache hatte die Wirkung, daß die im Gang befindliche Verhandlung abgebrochen und nicht früher wieder aufgenommen ward, ehe das Gericht über die Triftigkeit des Einspruchs entschieden hatte. Ward diese anerkannt, so verfielen Antragsteller und Mitwirkende den schwersten Strafen. Auch in dieser Stunde, in der die Wogen einer bis zum Fanatismus gesteigerten Leidenschaft so hoch gingen, hat sich das versammelte Volk über jenes Rechtsmittel nicht einfach hinweggesetzt. Es kreuzten sich vielmehr die Rufe: „es sei zu arg, daß man das Volk hindern wolle, seinen Willen zu haben", und wieder: „es sei zu arg, daß das Volk den von ihm selbst gegebenen Gesetzen die Achtung versage". Den Ausschlag gab wahrscheinlich das Auftreten eines Mannes, der sich von einer der schiffbrüchigen Trieren mit Müh' und Not auf einem Mehlfaß ans Land gerettet hatte, und der es als den letzten Wunsch und Auftrag seiner sterbenden Kameraden verkündete, es möge an den Generalen, die tapfere und siegreiche Bürger im Stich gelassen hatten, Vergeltung geübt werden. Euryptolemos ward durch die Drohung, ihn in die Anklage einzubeziehen, bewogen, den erhobenen Einspruch fallen zu lassen. Doch damit war noch nicht jeder Widerstand beseitigt. Die Leitung der Volksversammlung lag in den Händen eines geschäftsführenden Ausschusses, der Prytanen genannten Fünfzig-Männer, die je durch ein Zehntteil des Jahres den Permanenzausschuß des Rates bildeten. Eben in jenem Jahre aber hatte das Los Sokrates zum Mitglied des Rates gemacht. Der Turnus, welcher der Reihe nach die den Rat zusammensetzenden Vertreter der zehn Stämme zu diesem Amte berief, hatte diesmal den Stamm Antiochis getroffen, zu dem Sokrates gehörte. Die Mehrheit des Ausschusses weigerte sich, den Antrag des Kallixenos zur Abstimmung zu bringen. Wieder brach ein Sturm der Entrüstung los, wieder ward der Widerstand durch dieselbe Drohung gebrochen. Sokrates allein (so melden uns seine Jünger Platon und Xenophon) verharrte ungebeugt bei seiner Rechtsüberzeugung.

Nunmehr nahm die Erörterung der Sache ihren regelmäßigen Verlauf. Die Einschüchterung hatte insoweit ihre Wirkung getan, daß die verfassungsmäßigen Vorfragen im Sinne der vorherrschenden Volksstimmung entschieden wurden; sie genügte nicht, den Rest der Verhandlung zu einem tumultuarischen zu machen. Der Anwalt der Generale, Euryptolemos, beantragte nicht einen Freispruch, sondern die regelmäßige Einleitung des Prozesses, der nach einer stehenden, wenn auch für die Volksversammlung nicht eben rechtsverbindlichen Gepflogenheit (Dekret des Kannonos) gegen jeden der Angeklagten gesondert zu führen war; sein Gegner Kallixenos beharrte bei seinem ursprünglichen Antrage. Beider Reden wurden ruhig angehört. Die durch Hände-

schau erfolgte Abstimmung fiel zugunsten des Euryptolemos aus. So meldete zum mindesten das mit der Erhebung des Abstimmungsergebnisses betraute Bureau. Allein diese Entscheidung ward angefochten; vielleicht nicht mit Unrecht. Mochte es doch der Mehrzahl der Prytanen, die soeben erst nur einem übermächtigen Drucke gewichen war, an Unbefangenheit der Auffassung gebrechen. Die Händeschau mußte erneut werden, und sie entschied diesmal gegen Euryptolemos. Jetzt schritt man zur letzten und geheimen Abstimmung; man füllte die Urnen mit den Stimmsteinen, die über das Schicksal der Angeklagten zu entscheiden hatten. Es erfolgte die Verurteilung, welche für die sechs in Athen anwesenden Generale den Tod, für die übrigen zwei den Verlust ihres Vermögens bedeutete.

Dem Gewaltakt folgte nach athenischem Brauch ein heftiger Rückschlag. Wenige Jahre vergingen, und gegen die Volksverführer ward eine Anklage erhoben, welche sie ins Exil und ihr Haupt Kallixenos schließlich zum Selbstmord getrieben hat. Ob man sich jetzt des erfolglosen Widerstandes des wunderlichen Kauzes, der Sokrates hieß, auch außerhalb des Jüngerkreises erinnert und ihn darob höher schätzen gelernt hat? Das ist möglich, aber wenig wahrscheinlich. Uns aber bietet dieser eine politische Zwischenfall im Leben des Sokrates ein zwiefaches Interesse — als Beweis seiner Charakterstärke und als ein Streiflicht, das damit auf seine äußere Lebensführung fällt. Hätte nicht die sokratische Schule diese Episode im Gedächtnis behalten und rühmender Erwähnung wert erachtet, wir hätten nimmermehr erfahren, daß ihr Meister dieses eine Mal Mitglied des Rates gewesen ist und an der Auslosung, die zu diesem Amte führte, teilzunehmen nicht verschmäht hat. Daß Sokrates nur dieses eine Amt bekleidet hat, müssen wir Platons Versicherung glauben. Allein dieselben Motive, die ihn zur Teilnahme an dieser Auslosung bewogen haben, dürften auch sonst mehrfach wirksam gewesen sein. Mehr als einmal mag er an der Lieblingsbeschäftigung unbemittelter alter Athener teilgenommen und neben den von Freunden beigesteuerten Liebesgaben den bescheidenen Sold des Heliasten (Geschworenen) in Empfang genommen haben. War doch auch der Gerichtssaal eine Stätte, die seinem Drange nach Erkenntnis der „menschlichen Dinge" einige Nahrung bot. Vor allem ward dieser Drang freilich in jenen unablässig gepflogenen Unterredungen befriedigt, die für Sokrates in erster Reihe ein Behelf der eigenen Gedankenarbeit gewesen sind. Es ist an der Zeit, über Form, Inhalt und Ergebnisse dieser von ihm gepflogenen Untersuchungen zu berichten.

3. „Zwei Dinge darf man dem Sokrates — so meldet sein Enkelschüler Aristoteles — mit Fug zusprechen: die induktiven Reden und die Feststellung allgemeiner Begriffe."[1] Dabei stehen jene Reden

im Dienste dieser Begriffsbildung. Das Wort Induktion wird hier nämlich in anderem als im modernen Sinne verwendet. Für uns bedeutet Induktion jene Geistestätigkeit, die aus einer Anzahl von Einzelfällen eine allgemeine Norm des tatsächlichen Geschehens oder tatsächlicher Beschaffenheit entnimmt. Auf induktivem Wege gelangen wir zur Erkenntnis von Gleichmäßigkeiten des Neben- und des Nacheinander, mögen dies nun letzte oder auch bloß abgeleitete Gesetze sein. Eine richtige Induktion lehrt uns, daß alle Menschen sterblich sind, eine unrichtige, weil nur annähernd vollständige, daß die Säugetiere insgesamt nicht Eier legen, sondern lebendige Junge zur Welt bringen. Die sokratische Induktion geht gleichfalls auf dem Wege der Vergleichung von Einzelinstanzen vor, aber ihr Ziel ist die Ermittelung von begrifflichen, nicht von natürlichen Normen. Sie will vor allem Begriffsbestimmungen oder Definitionen gewinnen. Sie verfährt hierbei in zwiefacher Weise. Einmal durchmustert sie eine Reihe von Instanzen und bemüht sich, ihnen durch Vergleichung gemeinsame Merkmale abzufragen und daraus eine allgemeine Begriffsbestimmung abzuleiten. Ein andermal geht sie von bereits gebildeten und gangbaren Begriffsbestimmungen aus und stellt sich die Aufgabe, zu ermitteln, ob und inwieweit diese Bestimmungen in Wahrheit auf gemeinsamen Merkmalen der von ihnen umfaßten Einzelfälle beruhen, oder ob und inwieweit diese Gemeinsamkeit ein bloßer Schein ist, und welcher Veränderung, welcher Erweiterung oder Verengung die Begriffsbestimmung bedarf, damit eine wirkliche Gemeinschaft von Merkmalen ihren Inhalt bilde. Aristoteles unterscheidet diese zwei Abarten der sokratischen Induktion, indem er diese Bezeichnung (das griechische Wort bedeutet ein „Hinführen" zu einem Ziele) der ersteren Gattung vorbehält, während er die zweite mit dem Ausdruck Parabel belegt,[1], der ursprünglich ein vergleichendes Nebeneinanderstellen bedeutet. Die platonischen Dialoge, insbesondere jene der ersten oder sokratischen Periode, sind voll von Beispielen dieser Methoden und werden sich uns zu ihrer Beleuchtung überaus dienlich erweisen. Das folgende Beispiel entlehnen wir jedoch einem Gewährsmann, dessen Mangel an Subtilität ihn vor dem Verdachte schützt, derartige Erörterungen selbst hervorgebracht und dem Sokrates geliehen zu haben.[2] Im Gespräch mit einem Jüngling tauchte einmal — so erzählt Xenophon — die Frage auf, was Gerechtigkeit, was Ungerechtigkeit sei. Sokrates schlägt vor, hier den Anfangsbuchstaben des einen, dort jenen des andern Wortes in den Sand zu schreiben und die Handlungsweisen, die der einen und der anderen Kategorie beigezählt werden, darunter zu setzen. In die zweite dieser Gruppen wird die Lüge, der Betrug, die Gewalttat usw. gereiht. Nunmehr wird auf Instanzen hingewiesen, die dieser Einreihung widerstreiten. Es zeigt sich vorerst, daß alle diese Handlungen, wenn sie im Kriege gegen Feinde begangen werden, nicht

als Ungerechtigkeit gelten. So ergibt sich denn eine erste Modifikation. Die angeführten Handlungsweisen fallen unter die Rubrik der Ungerechtigkeit nur dann, wenn sie gegen Freunde (im weitesten Sinne des Wortes) begangen werden. Doch auch dabei vermag man sich nicht zu beruhigen. Denn wie, wenn der Feldherr den sinkenden Mut seiner Truppen durch die unwahre Meldung von dem Heranrücken verbündeter Streitkräfte zu heben beflissen ist? Wie auch, wenn ein Vater das Heilmittel, das sein krankes Kind zurückweist, dessen Speise beimengt und durch diese Täuschung seine Genesung bewirkt? Wie auch, wenn die Befürchtung, ein von Schwermut befallener Freund könne sich das Leben nehmen, uns veranlaßt, ihm die hierzu dienliche Waffe zu entwenden? So erscheint denn eine neue Modifikation der früheren Bestimmungen geboten. Damit die oben namhaft gemachten Handlungen mit Fug als Unterarten der Ungerechtigkeit gelten können, müssen sie auch in der Absicht, die von ihnen Betroffenen zu schädigen, verübt sein. Diese Untersuchung mündet zwar nicht in eine eigentliche Begriffsbestimmung, wohl aber ist sie ein Klassifikationsversuch, der die Gewinnung einer solchen vorzubereiten geeignet ist. Sie beschäftigt sich zunächst nur mit der Ermittelung des Umfangs, nicht mit der des Inhalts des fraglichen Begriffes. Allein, indem die Beschaffenheit der Unterarten jener Gattung genauer bestimmt ward, war auch der Weg eröffnet, der zu einer schärferen Umgrenzung des Begriffsinhaltes führen konnte. Wie immer die schließliche Definition der Ungerechtigkeit lauten mochte, die auf Schädigung von anderen als Kriegsfeinden abzielende Anwendung von List und Gewalt wird nicht darin gefehlt haben.

War demnach Sokrates in erster Reihe Begriffsphilosoph und seine Forschung insoweit dem Allgemeinen zugewandt, so hat er sich doch immer nur behutsam, umsichtig und zögernd vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben. Kein Zug seiner Methode ist besser beglaubigt. Die Scheu vor voreiligen Verallgemeinerungen teilt er ganz und gar mit jenen Forschern, die man in der Neuzeit als die vorzugsweise induktiven bezeichnet. An die baconischen Vorkehrungen gegen unzulässige Generalisationen wird man fortwährend erinnert. Den Stoff zu seinen Verallgemeinerungen aber konnte ihm nichts anderes liefern, als die Vorgänge und die Vorstellungen, die dem Alltagsleben und Alltagsdenken angehören. „Vom Gangbarsten und Zweifellosesten ist Sokrates in seinen Untersuchungen allemal ausgegangen, indem er dies als den sichersten Weg erachtete" — so sagt Xenophon und stimmt hierin mit Platon aufs genaueste überein.[1] Von Schustern und Schmieden, von Walkern und Köchen, aber auch von Ochsen, Eseln und Pferden strotzten seine Reden. Sie haben dadurch einen Zug zum Hausbackenen erhalten und vielfach den Spott herausgefordert, den er mit lächelndem Gleichmut, mit

jenem heiteren Gottvertrauen ertrug, das für ihn gleichbedeutend war mit dem Vertrauen auf den unfehlbaren Sieg der Wahrheit.

Auch hat diese seine Art des Vorgehens sich nicht auf die Begriffsbildung beschränkt. Sind doch Begriffe nichts anderes als Elemente des Urteils. Was Wunder, daß Sokrates die Klarheit und Sicherheit des Urteils nicht nur auf jenem mittelbaren Wege gefördert hat, und daß er endlich derselben Tendenz auch außerhalb der theoretischen Forschung treu blieb.[1] Gilt es einen Jüngling von unreifem Selbstvertrauen zu heilen und seine Zuversicht, daß er der Leitung der Staatsgeschäfte gewachsen sei, zu erschüttern, so löst Sokrates den Gesamtbegriff der Staatsgeschäfte in seine Einzelheiten auf und bringt so den vermeintlichen Staatsmann mittels einer Folge von Fragen und Antworten, die sich auf die verschiedenen Zweige der Staatsleitung beziehen, unmerklich zu der Einsicht, daß es ihm an den erforderlichen Kenntnissen ganz und gar gebreche. Ein andermal dient genau derselbe methodische Vorgang dem gerade entgegengesetzten Zwecke. Ein innerlich reifer, aber übermäßig schüchterner junger Mann, der vor dem Auftreten in der Volksversammlung zurückschrickt, wird durch eine Reihe von Fragen zu der Einsicht gebracht, daß er keinen Grund habe, vor irgendeiner der Bevölkerungsschichten, aus denen jene Versammlung sich zusammensetzt, Scheu zu empfinden, und daß ihm daher vor ihrer Gesamtheit ebensowenig zu bangen brauche. Soll die Sachkunde als die unerläßliche Bedingung jeder behördlichen Tätigkeit erwiesen werden, so tut die Frage ihren Dienst, wer denn etwa den Arzt, den Steuermann, den Zimmermann usw. durch das Los berufen und nicht vielmehr auf Grund erprobter Sachkenntnis mit der ihm obliegenden Aufgabe betrauen werde. Das sind vergleichsweise triviale Beispiele der sokratischen Methode. Allein sie bleibt dieselbe auch in Erörterungen von ungemein gesteigerter Schwierigkeit und Verwicklung. Und unermüdet ist die Beharrlichkeit des Meisters, wenn es in den Irrgängen einer weitverzweigten, windungsreichen Untersuchung einem Probleme nachzujagen und mit immer neu sich darbietenden Schwierigkeiten zu ringen gilt, — mag nun das Endergebnis die gelungene Lösung oder auch, wie in so zahlreichen Fällen, das Geständnis sein, daß das Bemühen ein vergebliches war und die Suche nach dem immer wieder entspringenden Wild ein andermal wieder aufzunehmen sei. Die höchste moralische Forschertugend, unerschöpfliche Geduld, vereinigt sich mit einem der höchsten intellektuellen Vorzüge, der unbedingten Vorurteilslosigkeit. Kein Satz— so etwa dürfen wir die sokratische Gesinnung formulieren — ist so selbstverständlich und gemeingültig, daß man ihn nicht, sobald ein ernstes Bedenken auftaucht, vom Grund aus neu zu erörtern und auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen hätte. Keine Behauptung ist so paradox oder so anstößig, daß man ihr nicht volles und williges Gehör zu schenken und die zu ihren Gunsten

sprechenden Gründe emsig aufzuspüren und mit richterlicher Unparteilichkeit zu erwägen hätte. Keine Untersuchung, sie mag so unbequem als möglich sein, darf gemieden, keine Meinung, sie mag so unerwünscht als möglich sein, darf niedergeschrien, niedergehöhnt oder niedergescholten werden. Dem weiten Herzen und dem starken Kopf des athenischen Denkers gelingt es, zwei nahezu unvereinbare Dinge zu vereinigen: den feurigsten Eifer in der Erörterung der höchsten Anliegen des Menschen und die kühlste unentwegte Gelassenheit in der Behandlung eben dieser Fragen. Sein Urteil bleibt unbestochen von Liebe, ungetrübt durch Haß. Hat er doch überhaupt nur Eines gehaßt: eben den „Redehaß“ (Misologie), das große Hindernis der unumschränkt freien und unbefangenen Erörterung. „Ein Leben ohne Kreuz- und Querverhör“, ohne unablässige (in der Gestalt der Wechselrede gepflogene) Vernunftforschung, gilt ihm als „nicht lebenswert“.[1]

Von der Form und dem Geiste der sokratischen Gespräche gelangen wir zu ihrem Lehrgehalt. Hier können wir jedoch unseren Lesern einen Umweg nicht ersparen. Von Platon, von Xenophon, von Aristoteles war in den voranstehenden Blättern bereits mehrfach die Rede. Von ihnen als Jüngern, beziehentlich Enkeljüngern, des Sokrates muß an späteren Orten gehandelt werden. Als Gewährsmänner der sokratischen Lehre verlangen sie jedoch schon hier eine vorläufige Besprechung. Von Sokrates selbst besitzen wir keine schriftliche Äußerung, außer etwa vier Verse, die uns nichts lehren würden, auch wenn ihre Echtheit unbedingt feststünde. Unsere Kenntnis seiner Lehren ruht durchweg auf fremden Berichten und in weitaus überwiegendem Maße auf jenen der vorgenannten Männer. In Ansehung der Art und des Geistes seiner Forschung herrscht zwischen diesen drei Hauptzeugen so weitgehende Übereinstimmung, daß wir die Frage nach dem Grad ihrer Vertrauenswürdigkeit bisher unerörtert lassen konnten. Nunmehr aber heischt sie dringend eine Antwort.

4. Die bei weitem ergiebigste Quelle unserer Kenntnis des Sokrates strömt in Platons Werken. Diese sind insgesamt in Dialogform abgefaßt. In allen, bis auf eine Ausnahme, tritt Sokrates als Gesprächsperson, und zwar zumeist als der Führer des Gespräches auf. Diese großartige, von dem hervorragendsten Jünger dem Meister dargebrachte Huldigung kann nicht anders als überreich an Aufschlüssen sein. Ein Künstler ersten Ranges, ein Porträtmaler mit Worten, wie es kaum jemals einen zweiten gab, hat Platon das Bild seines ehrwürdigen Freundes in lebensvoller Kraft und Deutlichkeit vor seine Leser hingestellt. An der Treue dieser Darstellung haftet nicht der leiseste Makel. Sie stimmt, wie mit sich selbst, so auch mit allen übrigen Zeugnissen vollständig überein. Von Idealisierung wird man allerdings sprechen dürfen, in demselben Sinne,

in welchem diese den Werken großer Bildniskünstler nicht zu fehlen pflegt. Die wesentlichen Züge sind mächtig herausgearbeitet, manch ein nebensächliches oder gar störendes Zubehör mag vernachlässigt oder in den Schatten gerückt sein. Freilich darf man niemals vergessen, daß Platon auf Vollständigkeit der Schilderung keinerlei Anspruch erhebt, und daß somit seinem Schweigen über manche Episoden im Leben des Sokrates, über dieses oder jenes Detail seiner Lebensführung oder seiner persönlichen Beziehungen (z. B. zu Archelaos, zu Xenophon u. dgl. m.), nicht die mindeste Beweiskraft innewohnt. Eine ganz andere Bewandtnis hat es jedoch mit dem Lehrgehalt der platonischen Schriften. Da diese das Werk eines Originaldenkers ersten Ranges sind, so müssen sie selbstverständlich mehr bieten als einen bloßen Abklatsch sokratischer Doktrinen. Zu allem Überflusse vernehmen wir von einem, und zwar, wie wir bald erfahren werden, von dem gewichtigsten Zeugen, Aristoteles, daß e i n e der Grundlehren Platons, die sogenannte Ideenlehre, dem Sokrates fremd war.[1] Und da eben sie in verschiedenen platonischen Schriften eine mannigfach wechselnde Beleuchtung und mehr als eine, teils durch den eigenen Denkfortschritt, teils durch zeitgenössische Einflüsse bewirkte Umbildung erfährt, Platon jedoch seine Grunddoktrin und auch alle ihre Abarten demselben Sokrates in den Mund legt, so sehen wir sonnenklar, daß der Dichter-Philosoph hier und anderwärts, wie dies freilich von vornherein zu erwarten stand, schrankenlose Freiheit walten läßt. Inwieweit ihm übrigens ein gewisser Grundstock von Überzeugungen mit Sokrates gemein ist, inwieweit er die Haupt-Theorien seines hochverehrten Lehrers nur in dessen Geiste weitergebildet und ausgestaltet zu haben meinen mochte, wie er endlich — auf der höchsten Altersstufe angelangt — mit seiner eigenen Vergangenheit bricht und den ihn mit Sokrates verbindenden Faden abreißt, indem er dessen Person zuerst in den Hintergrund seiner Gespräche treten läßt und sie schließlich aus deren Rahmen überhaupt verbannt — all das wird sich uns an der Stelle, an der uns Platons Entwicklungsgang beschäftigen wird, deutlich offenbaren.

Weit weniger künstlerische Freiheit, aber darum nicht ebenso viel mehr geschichtliche Treue wohnt den Berichten des X e n o p h o n inne. Dieser, ein tüchtiger Offizier und ein nichts weniger als talentloser Schriftsteller, hat die Muße seines späteren Mannesalters dazu benützt, in einer Reihe von Schriften ein Bild des Sokrates und seiner Lehren zu entwerfen. Das umfangreichste seiner hierher gehörigen Werke sind die sokratischen Denkwürdigkeiten, die wir dem herrschenden Sprachbrauch gemäß die Memorabilien nennen werden. Wer mit der Eigenart des Xenophon durch die sonstigen zahlreichen Erzeugnisse seiner vielgeschäftigen Feder vertraut ist, wird an dieses Hauptwerk und an die drei es umrahmenden Nebenwerke — das „Gastmahl", das Buch von der

Hauswirtschaft und die unansehnliche Apologie oder Verteidigung des Sokrates — mit nicht ungünstigen Erwartungen herantreten. Denn weder die Stärke der spekulativen Originalität noch auch die Mächtigkeit des künstlerischen Gestaltungstriebes dürften, so mag man von vornherein vermuten, die Treue dieser Berichte ernstlich geschmälert haben. Dieser günstigen Vormeinung wird jedoch keine ausreichende Bewährung zuteil. Denn zugleich mit jenen Erschwernissen haben Xenophon auch einige der wichtigsten Fördernisse seines Unternehmens gefehlt.

Daß Xenophons Berichte über sokratische Gespräche nicht überall der Wahrheit entsprechen, dafür liefern sie selbst Beweise von unanfechtbarer Strenge. An der Spitze seines Buches von der Hauswirtschaft erklärt er, der Unterhaltung des Sokrates mit Kritobul als Ohrenzeuge beigewohnt zu haben.[1] Diese Behauptung muß jedoch auf Erfindung beruhen. Denn im Laufe des Gespräches wird ein Ereignis erwähnt, über welches Xenophon den Sokrates unmöglich sprechen hören konnte. Wir meinen den Tod des jüngeren Kyros, der in der Schlacht bei Kunaxa (401) gefallen ist, und in dessen Lager Xenophon eben damals weilte, während er erst viele Jahre später, lange nach der mittlerweile erfolgten Hinrichtung des Sokrates (399), in die griechische Heimat zurückgekehrt ist. Das also geweckte Mißtrauen erhält in derselben Schrift auch weiterhin noch reiche Nahrung; so alsbald durch die eingehende Berücksichtigung persischer Verhältnisse, die dem Jünger so nahe- und seinem Meister so fernlag. Hat dieser doch fremde Länder überhaupt niemals besucht und in seinen Mannesjahren, von einer Pilgerfahrt nach Delphi[2] abgesehen, Athen nur verlassen, um seiner Kriegspflicht zu genügen. Auch das liebevolle Eingehen in die Einzelheiten des Feldbaues steht dem eifrigen Landwirt Xenophon gar wohl an, klingt aber nicht wenig befremdlich im Munde des Sokrates, der seinen Fuß nicht ohne Not vor die Tore der Stadt zu setzen pflegte, da ihn die Wiesen und „Bäume (wie ihn Platon sagen läßt) nichts lehren wollen“.[3] So muß man denn jedenfalls das Wirtschaftsbuch aus der Reihe der streng geschichtlichen Zeugnisse streichen. Vergeblich aber wäre der Versuch, diesem Büchlein und etwa dem „Gastmahl“ eine so weitgehende Sonderstellung einzuräumen, daß der historische Charakter der Memorabilien daneben gewahrt bliebe. Denn was sollen wir dazu sagen, wenn an einer Stelle des letztgenannten Werkes von kleinasiatischen Völkerschaften — den Mysern und Pisidern —, von der Eigentümlichkeit ihrer Wohnsitze und der Art ihrer Kriegführung in ganz ähnlicher Weise die Rede ist, wie in der sogenannten „Anabasis“, d. h. in jener Schrift, in der Xenophon den Rückzug der Zehntausend, an dem er selbst teilnahm, schildert und hierbei auch auf jene, ihm durch persönliche Anschauung wohlbekannten Völkerschaften zu sprechen kommt. Auch hier ist der Sachverhalt demnach ein sonnenklarer. Es ist Xenophon

selbst, der durch den Mund des Sokrates zu uns redet. Dürfen wir aus derartigen Vorkommnissen den Schluß ziehen, daß die Verwendung des Sokrates bei unserem Autor überhaupt nur ein Behelf künstlerischer Darstellung ist, daß diese Gespräche durchweg fiktiver Art sind oder gar, daß ihr Verfasser sie in keinem anderen Lichte angesehen wissen wollte? Derartige Behauptungen sind in neuerer Zeit aufgestellt worden; sie scheinen uns jedoch der Überzeugungskraft zu entbehren. Zumal die Annahme, Xenophon erhebe gar nicht den Anspruch, in seinen sokratischen Schriften Tatsächliches mitzuteilen, steht mit der Aufgabe, die er sich — vornehmlich in den Memorabilien — stellt, in schreiendem Widerspruch. Verkündet er doch daselbst seine Absicht, die gegen Sokrates im Gerichtssaal erhobenen Anklagen (wahrscheinlich auch im Hinblick auf deren nachträgliche literarische Ausführung durch den Rhetor Polykrates) zu widerlegen.[1] Auch bedient er sich hierbei nicht ausschließlich der Gesprächsform, sondern weist auch erzählend und berichtigend auf die Lebensgewohnheiten des Sokrates und auf einzelne Vorkommnisse hin. Ebenso erklärt er, die Mitteilungen anderer Jünger in wesentlichen Punkten ergänzen zu wollen. Dies alles wäre sinnlos, wenn er zugleich die dort von ihm wiedergegebenen Unterhaltungen als bloße Fiktionen betrachtet wissen wollte. „Wahrheit und Dichtung" — so hat man treffend den Inhalt jener Gespräche genannt. Denn wie unwahrscheinlich andererseits, daß Xenophon nur erdichtet und gar nicht berichtet, daß er seine nicht eben mächtige Einbildungskraft über die Maßen angestrengt, die Schätze seiner Erinnerung hingegen ganz und gar nicht verwertet hat! Auch sprechen gar deutliche Anzeichen dafür, daß keineswegs alle Gedanken, alle Wendungen und Formeln, die in jenen Darlegungen begegnen, dem Boden seines eigenen vergleichsweise dürftigen und gemeinplätzigen Geistes entsprossen sind. Neben Ausführungen von fast unerträglicher Breite stehen Sätze von nahezu bis zur Unverständlichkeit zusammengeschrumpfter Kürze,[2] neben Äußerungen von abschreckender Trivialität solche von schärfster, man möchte sagen, von stechender Originalität und Paradoxie. Auch an solchen Gesprächen fehlt es nicht, die jedes rechten Abschlusses ermangeln und uns zu der Annahme drängen, daß der Berichterstatter dasjenige, worauf ihr Absehen gerichtet ist, ihre eigentliche Spitze, übersehen oder vielmehr nicht verstanden hat.

Doch wie sollen wir hier die Grenzlinie zwischen dem Echten und dem Unechten mit mindestens annähernder Sicherheit ziehen? Dieser Frage ist man erst in jüngster Zeit nahe getreten und sie hat, wie wir meinen, eine grundsätzlich richtige Beantwortung gefunden.[3] Will man nicht subjektiver Willkür, vor allem der Vorliebe oder Abneigung für und gegen einzelne Züge des xenophontischen Bildes, ein verhängnisvolles Übergewicht einräumen, will man dem Sokrates geben, was des Sokrates,

und dem Xenophon, was des Xenophon ist, so tut es unbedingt not, nach gegenständlichen Maßstäben der Beurteilung zu suchen. Und man wird diese Suche nicht vergeblich anstellen. Es stehen uns einerseits die zahlreichen übrigen Schriften Xenophons zu Gebote, aus denen wir eine deutliche Vorstellung von seiner persönlichen Eigenart gewinnen können, ja diese in nicht geringem Maße aus seinen Lebensumständen gleichsam hervorwachsen sehen, und andererseits verfügen wir über nicht eben zahlreiche, aber völlig zuverlässige Angaben in betreff des Inhalts der sokratischen Lehre. Beide Kriterien bedürfen einer ungemein sorgsam abwägenden Handhabung.

Diese Untersuchung in allen Einzelheiten vor den Augen des Lesers zu vollführen, würde dem Plane dieses Werkes widerstreiten. Das Ergebnis des ersten Teiles derselben wird ein späterer Abschnitt verkörpern, welcher der Betrachtung des Lebensganges und der Schriftstellerei Xenophons gewidmet sein wird. Den zweiten der hier anzuwendenden Maßstäbe liefern uns vornehmlich die zwar knappen, aber unbedingt verläßlichen Zeugnisse des Aristoteles. In ihm steht ein Gewährsmann vor uns, der die reichste Sachkunde mit voller Urteilsschärfe vereinigt, der jener großen historischen Erscheinung nahe genug stand, um über sie aufs genaueste unterrichtet zu sein, und zugleich fern genug, um ihrem persönlichen Zauber entrückt, gegen jede Anwandlung von Heroenkultus gefeit zu sein, ein Gewährsmann endlich, dessen Darstellung weder eine apologetische noch eine künstlerisch verklärende, sondern eine schlicht und streng sachliche ist. Allerdings können wir auch aus dieser Quelle nicht ohne Anwendung mancher Vorsicht schöpfen. Denn mitunter läßt uns der Wortlaut seiner Äußerungen nicht mit völliger Sicherheit erkennen, ob Aristoteles den historischen Sokrates oder die platonische Gesprächsfigur dieses Namens im Auge hat. Ferner erwähnt er Einzelheiten der sokratischen Lehre nur gelegentlich, zumeist in der Absicht, sich mit ihr auseinanderzusetzen, und darum vielleicht mit einseitiger Betonung der Blößen, die sie der Kritik darbot. Dennoch ist es möglich, zumal wenn wir der soeben namhaft gemachten Fehlerquellen unablässig eingedenk bleiben, diesen Zeugnissen einen ungemein wertvollen Ertrag abzugewinnen. Ihrer Unvollständigkeit dürfen wir freilich niemals vergessen. Denn eben von dem, was für den inmitten der sokratischen Schulen stehenden und einem bedeutenden Zweig derselben angehörenden Aristoteles das Selbstverständlichste und zugleich das kritisch Unanfechtbarste war, hat er zu sprechen am wenigsten Anlaß. Für den ersten Ursprung der allen Abschattungen der sokratischen Richtung gemeinsamen Züge, ihren eigentlichen Lebensnerv, tut es aber auch nicht not, nach ausdrücklichen „urkundlichen Zeugnissen" zu suchen. Von der gewaltigen Ursache so großer Wirkungen geben uns diese selber Kunde.

Von der Herrlichkeit des Paradieses wußten die Flüsse zu erzählen, die ihm entströmt sind, um sich über alle Lande zu ergießen.

Viertes Kapitel.

Die sokratische Lehre.

Niemand fehlt freiwillig — diese drei Worte umschließen den Kern des Sokratismus.[1] Sie bilden den Stamm, den es nach abwärts in seine Wurzel, nach aufwärts in seine Verzweigungen zu verfolgen gilt. Das Sätzchen bildet den bündigen Ausdruck der Überzeugung, daß jede moralische Verfehlung im Intellekt entspringt und auf einer Irrung des Verstandes beruht. Mit anderen Worten: wer das Richtige weiß, der vollbringt es; Mangel an Einsicht ist die eine und einzige Quelle auch jedes moralischen Gebrechens.

Angesichts dieser Lehre begreifen wir sofort, wie Sokrates dazu gelangen mußte, auf die Klärung der Begriffe einen unermeßlichen Wert zu legen. Schwieriger ist es, einzusehen, wie diese grenzenlose Hochschätzung des Intellekts und seiner ausschlaggebenden Bedeutung für die gesamte Lebensführung im Geiste des Sokrates erwachsen konnte. An die Stelle verschwommener Vorstellungen und dunkler Ahnungen scharf umrissene Begriffe und helle Einsichten zu setzen, dieses Streben bildet allerdings einen Grundzug jenes ganzen Zeitalters, das wir in früheren Abschnitten als das Zeitalter der Aufklärung zu schildern unternommen haben. Auch das eifrige Ringen nach Ausbildung des Intellekts, nach Verwendung desselben zur Klärung der großen Fragen des öffentlichen wie des individuellen Lebens, das Trachten, selbsterworbene Kenntnis an die Stelle bloßer Überlieferung, lichtes Denken an die Stelle blinden Glaubens zu setzen — alle diese Tendenzen sind uns bereits vielfach und in scharfer Ausprägung begegnet. Nicht minder hatten wir von Einseitigkeiten zu berichten, zu denen die neue Denkweise verleitet hat; so von der Neigung zu ungeschichtlich rationalisierender Auffassung der menschlichen Vergangenheit, zumal der Anfänge der Kultur, des Ursprungs von Staat, Sitte und Sprache. Den Gipfel alles dessen aber, was wir den Intellektualismus des Zeitalters genannt haben, bezeichnet die Lehre des Sokrates. Bis dahin glaubte man, daß nicht der Intellekt allein, daß auch der Wille der Schulung bedürfe, die durch Lohn und Strafe, durch Übung und Gewöhnung erzielt wird. Man denke an das, was wir über die in jener Epoche gangbaren Erziehungstheorien zu melden hatten. Sokrates urteilt so, als ob, um mit Aristoteles zu sprechen, der vernunftlose

Teil der Seele ganz und gar nicht vorhanden wäre.[1] Alles Handeln wird vom Intellekt bestimmt. Und dieser ist allmächtig. Etwas als das Richtige erkennen und dieser Erkenntnis nicht gehorchen, eine Handlungsweise für die unrichtige halten und den zu ihr führenden Trieben dennoch untertan werden, das ist nach Sokrates nicht etwa bloß ein bedauerlicher oder verhängnisvoller, es ist ein geradezu unmöglicher Vorgang. Er bekämpft nicht, er verurteilt nicht, sondern er leugnet das, was der damalige Sprachgebrauch „den Lüsten unterliegen" nannte, und was der römische Dichter in die typischen Worte gekleidet hat: *video meliora proboque, Deteriora sequor* (Besseres seh' und billige ich, dem Schlechteren folg' ich).

Nichts ist leichter, als die Einseitigkeit dieses Standpunktes zu erkennen und sie eben als solche zu verwerfen. Von ungleich größerem Belang ist es, das Element von Wahrheit, das in dieser Übertreibung enthalten ist, ganz und voll anzuerkennen und sich davon Rechenschaft zu geben, wie Sokrates dazu kam, einen hochwichtigen Bruchteil der Wahrheit für das Ganze zu halten, und welchen Dienst er — der größten einer unter den „großen Einäugigen"[2] — der Menschheit dadurch erwiesen hat, daß er diesen vernachlässigten Teil der Wahrheit in die grellste Beleuchtung rückte.

Obgleich der Seelenzustand, dessen Möglichkeit Sokrates bestritt, in Wahrheit ohne Zweifel vorkommt, so ist doch sein Vorkommen ein weit selteneres, als die gemeine Ansicht voraussetzt. Was den Leidenschaften unterliegt, sind oftmals nicht Gesinnungen oder Überzeugungen, es ist ein bloßes Scheinbild von solchen. Und Unklarheit des Denkens, Verwirrung der Begriffe, Unkenntnis der Gründe sowohl als des vollen Umfangs oder des wesentlichen Inhalts der Vorschriften, die man im allgemeinen und in vager Weise anerkennt, diese und andere intellektuelle Gebrechen haben an dem Zwiespalt zwischen Grundsätzen und Handlungen, der den schlimmsten Fluch des Lebens bildet, einen gewaltigen Anteil. Wo diese intellektuellen Gebrechen den Mangel einer streng einheitlichen Gesinnung nicht geradezu erzeugen, sind sie es doch, die seine Fortdauer bedingen, die es bewirken, daß das Widerspruchsvollste in derselben Brust friedlich nebeneinander wohnen kann. Diese Unklarheit und Unsicherheit ist es, die den Charakter brüchig macht, die seine Widerstandskraft lähmt, unlauteren Begehrungen einen leichten Sieg verschafft und gar oft den falschen Schein hervorruft, als ob die Stärke des Angriffs und nicht vielmehr die Schwäche des Widerstandes jenen Sieg verschuldet hätte. Führt solche Verworrenheit des Denkens doch sogar zur gleichzeitigen Anerkennung einander widersprechender oberster Maßstäbe der Beurteilung — eine Seelenverfassung, die man kaum besser kennzeichnen kann, als ein französischer Lustspieldichter unserer Tage es getan hat, indem er einer seiner Personen die Worte in den Mund legt:

„Von welcher Moral sprechen Sie? Es gibt deren sechsunddreißig. Es gibt eine soziale Moral, welche nicht die politische Moral ist, die wieder nichts mit der religiösen Moral zu tun hat, die ihrerseits wieder nichts gemein hat mit der geschäftlichen Moral usw. usw.“[1]

Daß die Richtigkeit der Einsicht die Richtigkeit des Handelns verbürge, dieser Satz besitzt trotz alledem eine äußerst eingeschränkte Geltung. Es kann von dieser ernstlich nur dort die Rede sein, wo der Zweck des Handelns feststeht und nur die Wahl der Mittel eine fragliche ist. Das gilt vor allem dort, wo der Zweck durch das zweifellose Selbstinteresse des Handelnden gesetzt ist. Der Landmann, der sein Feld bestellt, der Steuermann, der das Ruder lenkt, der Handwerker in seiner Werkstatt — sie wollen in der großen Mehrzahl der Fälle nichts anderes und können nichts anderes wollen, als die ihnen obliegende Aufgabe so gut als möglich erfüllen. Ihr Erfolg oder Mißerfolg wird in hervorragendstem Maße durch den Grad ihrer Einsicht oder Sachkunde bedingt. In diesem Bereiche gilt daher (wenigstens annähernd) jener oberste Grundsatz der sokratischen Lehre. Und nichts hat Sokrates in nachhaltigeres Erstaunen versetzt, als die immer und immer wieder sich ihm aufdrängende Wahrnehmung, daß die Menschen wohl in den untergeordneten Zweigen der Lebensführung klare Einsicht in das Verhältnis von Zwecken und Mitteln teils besitzen, teils unablässig erstreben, während bei ihren obersten Anliegen, bei all dem, wodurch ihr Heil und Unheil im höchsten Maße bedingt ist, nichts Ähnliches statthat. Dieser Kontrast hat auf ihn den stärksten Eindruck gemacht und seinem Denken die entscheidende Richtung gegeben. Wie in den Künsten des Handwerks, wie in allen Berufszweigen die Stümperei und der sie begleitende Mißerfolg überall dort zurückweicht, wo geistige Klarheit sich verbreitet, so erwartet er den gleichen Fortschritt, sobald die persönliche Lebensführung und sobald die Leitung der Gesamtheit von heller Einsicht erleuchtet, von unzweideutigen Verhaltungsmaßregeln beherrscht sein wird, die nichts anderes sein können als ein System der zur Erreichung der obersten Zwecke dienlichen Mittel.

„Niemand fehlt freiwillig!“ In diesem Ausspruch liegt somit zweierlei beschlossen. Erstens die Überzeugung, daß die Unzahl tatsächlich vorkommender Verfehlungen nur der völlig unzureichenden Ausbildung des Verstandes entspringe. Und zweitens die andere, die der ersten zugrunde liegende und sie bedingende Überzeugung, daß nur über die Mittel, ganz und gar nicht über die Zwecke des Handelns Uneinigkeit unter den Menschen bestehe. Jeder ohne Ausnahme wolle das Gute. Nicht darin, was sie wollen, also unterscheiden sich die einen von den anderen, sondern einzig und allein in dem Maß ihrer Fähigkeit, dieses allgemeine Ziel des Strebens zu verwirklichen, ein Unterschied, der durchaus von dem Grad ihrer Verstandesbildung abhängt.

Die soeben erzielte Lösung stellt uns vor eine neue Rätselfrage. Worauf beruht dieser Moral-Optimismus unseres Weisen? Wie ist sein Glaube entstanden, daß eine moralische Verfehlung jedesmal aus Irrtum und niemals aus übler Gesinnung erwachse? Die nächste Antwort lautet also. Es gilt ihm als zweifellos, daß moralische Güte und Glückseligkeit, daß moralische Schlechtigkeit und Unseligkeit untrennbar miteinander verbunden seien, daß somit nur ein an Verblendung grenzender Wahn die letztere wählen, auf die erstere verzichten könne. Mit leichter Umbildung eines Verses des Lustspieldichters Epicharm liebte man es in den sokratischen Kreisen, den Ausspruch anzuführen: „Keiner ist freiwillig elend, keiner wider Willen froh.“ [1] Und dabei schillert das griechische Wort, das wir durch „elend“ wiedergeben, ganz ebenso wie dieses selbst zwischen den zwei Bedeutungen, die etwa „ein elender Schelm“ und ein „elendes Dasein“ zum Ausdruck bringen. Diese und verwandte Zweideutigkeiten der Sprache verliehen jenem optimistischen Glauben den Schein einer Selbstverständlichkeit, die ihm in Wahrheit sicherlich abgeht. Vor allem ist hier einer Wortverbindung zu gedenken, deren Doppelsinn ganz besonders dazu angetan war, diesen Schein zu erzeugen. „Rechttun“ und „sich wohlbefinden“, beides ist in *eū prāttein* („wohltun“, englisch *to do well*) enthalten. Nicht nur das unmittelbare Zusammenfallen des „gut Handelns“ und des „sich gut Befindens“ ward also dem wenig geübten Denken vorgetäuscht; auch die Unterscheidung zwischen einem Tun, das darum „gut“ ist, weil es die Zwecke des Handelnden fördert, und einem Tun, dessen „Güte“ in seiner Eignung zur Förderung der gesellschaftlichen Zwecke liegt, ist vielfach verwischt worden. Gleichwie wir von „schlechter“ Gesinnung, aber nicht minder von „schlechten“ Werkzeugen oder auch von „schlechtem“ Schlafe sprechen, so fehlt es im Griechischen nicht an Worten des Tadels, die einmal einen untauglichen Gebrauchsgegenstand, ein andermal eine dem Gedeihen der Gesamtheit abträgliche Willensrichtung und wieder ein andermal ein Objekt bezeichnen, das sich in einer seinem eigenen Gedeihen nicht entsprechenden Verfassung befindet. So dient zur Begründung jenes sokratischen Urgedankens: „Niemand fehlt freiwillig“ an zahlreichen platonischen Stellen der einfache Hinweis darauf, daß niemand das Schlechte oder Schädliche wähle, wobei die soeben von uns hervorgehobenen Unterscheidungen vollständig vernachlässigt werden.

Allein die durch die unvermeidliche Breite dieser Erörterung geweckte Ungeduld mancher Leser ruft uns ohne Zweifel bereits das entgegen, was wir ihnen zu sagen im Begriffe stehen. So unerläßlich es nämlich sein mochte, auf diese dem lockeren Gebrauch der Sprache entstammenden Irrungen zu verweisen, es ist damit sicherlich nur ein Nebenpunkt, nicht die Hauptsache getroffen. Nicht dem Doppelsinn von Worten, nicht dem Mangel an scharfen Begriffsunterscheidungen pflegt

eine neue, mächtige und fruchtbare Lebensansicht zu entkeimen. Wenn Sokrates Tugend und Glückseligkeit für identisch hielt, so tat er dies gewiß vor allem darum, weil er selber so und nicht anders empfunden hat. Nicht die Sprache seines Volkes, sondern die Stimme seines eigenen Innern ist es, die uns hier entgegentönt!

2. Kleanthes, das zweite Schulhaupt der Stoa, hat in seinem Buche „über die Lust" als einen oft wiederholten Ausspruch des Sokrates den Satz angeführt, daß „derselbe Mensch gerecht und glückselig ist". Und in fast wörtlicher Übereinstimmung damit lesen wir in einer leider nur bruchstückweise erhaltenen Elegie, die Aristoteles auf den Tod seines früh verstorbenen Studiengenossen, des Kypriers Eudemos, gedichtet hat, die folgenden Verse:

So durch Lehre als Tat, hat den Beweis er erbracht,
Daß glückselig zugleich und gut der Mensch ist, und keiner
Eins von dem andern getrennt je zu gewinnen vermag.[1]

Es ist hier von einem Manne die Rede, der jene Lehre „als der einzige oder erste unter den Sterblichen" verkündet habe, dem überdies Eudemos, sobald er nach Athen gekommen war, „von hehrer Freundschaft (d. h. von Pietät) getrieben, einen Altar errichtet", somit Heroen-Verehrung gewidmet hat (vgl. I [4] 138 f.) und in dem schon deshalb die unbefangene Erwägung weit eher als den Sokrates-Jünger Platon dessen Meister selbst erkennt. Doch wenig ist hier an einem Zeugnis mehr oder weniger gelegen. Die Identifizierung der Trefflichkeit oder Tugend mit der Glückseligkeit oder *Eudämonie* ist das gemeinsame Eigentum aller sokratischen Schulen, so mannigfache Gestaltungen diese Grundlehre auch in ihnen empfangen mochte. Galt die Lehre ihrem Urheber als selbstverständlich, oder nahezu selbstverständlich, so schien sie dem schärfer nachprüfenden Auge der Jünger vielfach eines Beweises bedürftig. Und der größte unter den Sokrates-Schülern, Platon, hat sich in dem gewaltigsten seiner Werke, im „Staate", mit dem Aufgebot seiner ganzen Denkkraft um den Erweis der These bemüht: Der Gerechte ist als Gerechter und vermöge seiner Gerechtigkeit zugleich glückselig.

Verweilen wir, ehe wir weiterschreiten, einen Augenblick bei den Antrieben, die Sokrates zu dieser Lehre führten und ihn dazu drängten, sie mit all der Macht seines starken Geistes einzuschärfen und zu verkünden. Die psychischen Grundtatsachen, die hierbei in Frage kommen, sind ohne Zweifel diese. Sokrates besaß ein Ideal der Lebensführung — ein Ideal der Besonnenheit, der Gerechtigkeit, der Unerschrockenheit und Unabhängigkeit. Er fühlte sich beglückt, weil und insoweit er demselben nachlebte. Er blickte um sich. Er fand auch bei anderen Lebens-Ideale, aber zugleich Lauheit, Halbheit, Zwiespältigkeit des Sinnes, den Mangel strenger Folgerichtigkeit, und als die Wirkungen dieser Ursachen viel-

faches Abirren vom eingeschlagenen Wege, hohe Geistesgaben und mächtige Triebkräfte, die sicherer Führung entbehrten, die verschwendet, zersplittert und mißbraucht wurden und jene, die sie besaßen, nicht zu innerer Harmonie, zu stetigem Frieden gelangen ließen. Solch ein Spielball launenhafter Impulse zu sein, galt ihm als ein des freien Mannes unwürdiger, als ein „sklavenartiger" Zustand.[1] So schilt Alkibiades, der glänzendste Vertreter jenes Typus, in Platons „Gastmahl" sich selbst. So erscheine er sich Sokrates gegenüber, wenn er mit klopfendem Herzen und unter strömenden Tränen seine Belehrung empfange, in jener tiefsten Bewegung des Gemütes, wie sie kein anderer, selbst nicht ein so glanzvoller Redner wie sein Oheim Perikles, in ihm zu erzeugen vermöge. Und desgleichen schreibt Sokrates bei Xenophon denjenigen einen „sklavenartigen" Sinn zu, die infolge mangelhaften Wissens von „dem Guten, Schönen und Gerechten" in ihrem Handeln ebenso umhertappen und hin und her schwanken wie ein des Weges unkundiger Wanderer oder ein stümperhafter, dieselbe Aufgabe bald so, bald anders lösender Rechner. Was Sokrates an dem Wesen auch seiner bedeutendsten Zeitgenossen schmerzlich vermißte, das war die innere Übereinstimmung und Geschlossenheit des Sinnes, die Beherrschung des ganzen Menschen durch einen einheitlichen, jeder Zwiespältigkeit entbehrenden Willen. Wir haben ihn den größten Vorkämpfer der Aufklärung genannt; er war zugleich derjenige, der die unvermeidlichen Gebrechen eines kritischen oder Aufklärungs-Zeitalters am schärfsten erkannt, am nachhaltigsten empfunden hat. Der alte Glaube war unterwühlt; die überkommenen Maßstäbe des Verhaltens standen äußerlich aufrecht, aber die innere Kraft war aus ihnen entflohen; in den Seelen waltete Unfrieden, verwüstende Zwietracht. Jene Zerrissenheit, die noch heute aus den Dramen des Euripides zu uns spricht, mußte in tieferen Naturen den Drang nach einer neuen Lebensansicht wecken, die über die Menschen eine ebenso ungeteilte Herrschaft üben sollte, wie es vordem die Religion getan hatte. Sokrates war der Stifter dieser neuen Lebensansicht. Nicht daß seine Ideale in vielen Punkten wesentlich andere gewesen wären, als die herkömmlichen seines Volkes. Einschneidende Kritik an denselben hat nur an wenigen Stellen er selbst geübt (vor allem in Ansehung der staatlichen Einrichtungen), an allen hat er sie vorbereitet. Das Pathos seines Lebens bestand in dem Drängen auf Beseitigung jedes das Gemütsleben spaltenden Zwistes. Er hat, wie Kleanthes an der oben angeführten Stelle berichtet, „demjenigen als einem Ruchlosen geflucht, der zuerst das Gerechte vom Nützlichen getrennt" und damit (so dürfen wir hinzufügen) ein zwiefaches Maß und Gewicht in die Seelen gelegt hat. Nicht hier ein Moral-Ideal, gut genug, um in Feiertagsstimmungen dafür zu schwärmen, dort ein ihm schnurstracks zuwiderlaufendes Glücks-Ideal, schlecht genug, um in Werktagsstim-

mungen dafür zu leben. Nicht hier ein Götterbild, vor dem man das Knie beugt, dort ein Götzenbild, dem man seinen Arm leiht. Nicht hier die einmütige Verurteilung eines eidbrüchigen und blutbefleckten Usurpators, wie Archelaos von Mazedonien einer war, und hart daneben das nicht minder einmütige, bewundernde und neiderfüllte Aufblicken zu desselben Mannes Glück und Größe (vgl. Platons „Gorgias“). Ist es Sokrates auch unmittelbar und in überwiegendem Maße darum zu tun, einer schon vorhandenen Lebensordnung volle Geltung zu verschaffen und ihre Anerkennung auf unerschütterliche Grundlagen zu stellen, so eröffnet er doch zugleich die Bahn, auf der man zu einem Umbau jener Lebensordnung selbst gelangen mußte. Denn der Satz: „Tugend ist Glückseligkeit“ gestattete gar bald seine Umkehrung zu dem Satze: „Glückseligkeit ist Tugend“. Der Eudämonismus, der sich zunächst vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, in der Begründung herkömmlicher Vorschriften betätigte, mußte unfehlbar zu einer kritischen Durchmusterung auch des gesamten Inhalts dieser Vorschriften führen. Der Weg war freigemacht für eine grundstürzende Umgestaltung moralischer, sozialer und politischer Lehren.

Doch davon und von den bei Sokrates selbst erkennbaren Ansätzen hierzu ein wenig später. Vorerst gilt es, die sokratische Grundlehre in ihre Konsequenzen zu verfolgen. Hier mag Xenophon zu Worte kommen. Eine jener Ausführungen, die viel zu gehaltreich sind, als daß wir in ihnen ein Erzeugnis des xenophontischen Geistes erblicken dürften, lautet also: „Weisheit und Tugend“ — zunächst wird freilich nur eine Abart derselben genannt, nachträglich aber der Gedanke durch die Hinzufügung ihrer übrigen Abarten ergänzt — „Weisheit und Tugend unterschied er nicht, sondern er sah das Merkmal beider darin, daß jemand das Schöne und Gute erkenne und übe und desgleichen das Häßliche (oder Schimpfliche) kenne und meide. Fragte man aber weiter danach, ob er denn jene, die das, was man tun soll, erkennen, aber das Gegenteil davon vollbringen, für weise, aber untüchtig halte, so antwortete er: um nichts mehr dafür, als für unweise und untüchtig.“ [1] Mit anderen Worten: er erklärte den Widerspruch zwischen Erkennen und Handeln für ein Ding der Unmöglichkeit und leitete daraus die Folgerung ab, daß alle moralische Trefflichkeit einzig und allein Weisheit sei. Durch ihre Anwendung auf die verschiedenen Lebensgebiete erscheine die Tugend als eine vielfache; in Wahrheit sei sie einheitlich, weil identisch mit der Einsicht oder Weisheit. Als Weisheit sei sie lehrbar und — wohl darum, weil eine so wichtige Belehrung niemals mehr dem Geist entschwindet — auch unverlierbar. Hier haben wir die xenophontischen Äußerungen durch platonische ergänzt und damit das Grundgerüste der sokratischen Tugendlehre vor dem Leser aufgerichtet.

Das Grundgerüste, aber freilich keinen ausgeführten Bau. Denn wieweit Sokrates über die Grundzüge seiner Lehre hinaus zu Detailausführungen vorgeschritten ist, das werden wir schwerlich jemals mit voller Sicherheit und Genauigkeit zu sagen wissen. Zweierlei müssen wir hier unterscheiden: den positiven Inhalt seiner Moral-Lehre und ihre Begründung. Fassen wir die letztere zuerst ins Auge.

3. Die psychische Wurzel seiner Überzeugung von dem, was wir das Allgenügen des Intellekts nennen könnten, haben wir bereits kennen gelernt.[1] Es war dies ohne Zweifel das Erfülltsein von den eigenen Idealen, die ihn ein Abweichen von diesen nur als Folge intellektuellen Irrtums begreifen ließen. Aber ein anderes ist die psychologische, ein anderes die logische Begründung einer Theorie. Ihm, der beweisen und nicht deklamieren wollte, ihm, der allerwärts „vom Gangbarsten und Zweifellosesten" auszugehen beflissen war, konnte es nicht genügen, sich auf sein eigenes Empfinden zu berufen. Er strebte nach einer möglichst objektiven Begründung, und erleichtert ward ihm diese durch einen Mangel der damaligen Denkart, durch das Fehlen einer strengen Unterscheidung zwischen dem, was wir Individual-Moral und dem, was wir Sozial-Moral nennen. Auf dem ersteren Gebiete hat die sokratische Moralbegründung ihren eigentlichen Ursprung. Jedermann will sein eigenes Wohl. Und widerspricht sein Handeln diesem Zwecke, ohne einem als höherstehend anerkannten Zwecke dienstbar zu werden, so ist mangelhaftes Wissen (oder, wie wir hinzufügen dürfen, mangelhaftes Geschick in der Anwendung des Wissens) an diesem Widerspruche schuld. Diese einfache Erwägung scheint den Ausgangspunkt der sokratischen Theorie, soweit sie eben eine auf Verstandesgründen ruhende Theorie war, gebildet zu haben. Zahllose, den Handelnden selbst schädigende Verkehrtheiten der Lebensführung ließen sich unschwer als Irrtümer, als Abirrungen von einem Ziele betrachten, das niemand mit klarem Bewußtsein als solches zu verwerfen bereit ist. Da lag es nahe, auch die Verfehlungen gegen die Sozial-Moral in gleicher Weise anzusehen. Dieser Gleichstellung diente der Versuch, nachzuweisen, daß antisoziales Handeln das Interesse des Handelnden selbst schädigt. Von derartigen Erörterungen sind die Memorabilien Xenophons angefüllt. Man soll die Freundschaft pflegen, weil ein Freund das nützlichste Besitztum ist. Man soll die Unverträglichkeit unter Verwandten meiden, weil es töricht sei, das, was die Natur uns zum Nutzen verliehen hat, zum Schaden zu gebrauchen. Man soll den Gesetzen gehorchen, weil solcher Gehorsam uns selbst den größten Nutzen bringt usw. usw.[2] Daß nicht nur die mit unerquicklichster Breite vorgetragenen Detailausführungen, sondern daß auch ihr Grundgedanke unsokratisch sei, möchten wir nicht mit manchen Neueren zu behaupten wagen. Wenn

man alles Derartige für des Sokrates unwürdig erklärt, so übersieht man manche Unterscheidungen, die man auf diesem Gebiete nicht ungestraft vernachlässigt; man übersieht auch, was noch mehr bedeutet, die aus der Grundtendenz des Sokratismus fließenden Folgerungen. Das leidenschaftliche Verlangen, die menschlichen Angelegenheiten dem Hin- und Herwogen eines widerspruchsvollen Wollens, dem Ungefähr des Meinens und Wähnens zu entziehen, die höchsten Anliegen des Menschen auf eine unantastbare Grundlage zu stellen, konnte kaum umhin, derartige Beweisführungen hervorzurufen. Galt es doch das: „So soll es sein" auf ein „So ist es" zurückzuführen, an die Stelle des unmittelbar keinem Erweis zugänglichen Imperativs der Gebote den Indikativ frag- und zweifelloser menschlicher Interessen zu setzen. Da mußte gar vieles vor dem Verstande gerechtfertigt werden, was dem Empfinden einer wohlgeschaffenen und wohlgebildeten Seele als einer Rechtfertigung ganz und gar nicht bedürftig gilt. Das Mißbehagen, welches diese Darlegungen im Geiste des modernen Lesers zurücklassen, beruht zum Teil auf der trivialen, das Selbstverständlichste weit ausspinnenden Art Xenophons, zum Teil aber auch auf den soeben angedeuteten Gründen. Man empfängt überdies den Eindruck, daß diese Ermahnungen mit ihrem Hinweis auf weit entfernte Vorteile, die durch starke sofortige Mühen und Opfer zu erkaufen sind, sich wenig dazu eignen, wirksame Beweggründe des Handelns zu schaffen. Und sogar widrig wirkt die Vorstellung, daß die etwa also geschaffenen Motive dem Bewußtsein des durch sie Bestimmten stets gegenwärtig sein sollten. Die Mutter, die ihr krankes Kind pflegt in der Absicht und nur in der Absicht, sich an ihm eine Stütze für das Alter zu erziehen, ist ein barockes, ja ein abstoßendes Schauspiel! Allein neben dem Gesichtspunkte der Schaffung von Motiven oder gar von allezeit dem Bewußtsein gegenwärtigen Motiven gibt es noch einen anderen, der diesen Darlegungen ungleich günstiger ist, jenen der intellektuellen Rechtfertigung, der rationellen Begründung. In diesem Lichte betrachtet, fügen sich jene Darlegungen in das Ganze des Sokratismus wohl ein und entbehren auch an sich nicht jeglichen Wertes. Es gilt die Pflege der Familien-, der Freundschafts- und anderer altruistischer Gefühle vor dem kalt nachprüfenden Verstande zu rechtfertigen, die Einheit des Wollens durch die — mehr oder weniger wohl gegründete — Einsicht zu stützen, daß der Widerstreit zwischen den Anforderungen der menschlichen Verbände und jenen des Selbstinteresses nur ein scheinbarer ist, und auf diesem Wege, wenn auch nicht neue Beweggründe für gutes Handeln zu schaffen, so doch die schon vorhandenen nach der Verstandesseite hin zu festigen und gegen Angriffe des antisozialen Geistes zu schirmen. Dabei verschlägt es wenig, daß ein derartiger erster Versuch nicht umhin konnte, die gröberen, die mehr handgreiflichen und auf der Oberfläche liegenden Nützlichkeiten

stärker zu betonen als die feineren, mehr verborgenen, zugleich mittelbarer und nachhaltiger wirkenden.

Es sind andere Gebiete, auf denen die verstandesmäßige Behandlung ethischer Gegenstände zu ungleich eingreifenderer Bedeutung gelangen kann. Gute oder menschenfreundliche Gesinnung entkeimt nicht dem Nachdenken. Sie ist die Frucht der Naturanlage, der Erziehung, der Umgebung. Beweisführungen können sie nicht ins Dasein rufen, können jedoch, sobald sie ins Dasein getreten ist, ihrer Wirksamkeit die Richtung geben. Nicht sowohl Unwissenheit als Unklarheit ist der Feind, den es hier zu bekämpfen gilt. Und diesen Feind hat die sokratische Dialektik unablässig bekriegt. In diesem Kampfe mußte das Bemühen um scharfe Begriffsbestimmungen die ersprießlichsten Dienste tun. Wenn Begriffsklarheit auch keine Beweggründe schaffen kann, so vermag sie es doch zu verhindern oder zu erschweren, daß jene Motive, die gleich Kellerpflanzen nur im Halbdunkel gedeihen, in der Seele Wurzel schlagen und wuchern. Wie viele gemeinschädliche Handlungen würden unterbleiben, wenn nicht ein Schleier der Unklarheit ihre Zugehörigkeit zu einer Klasse, deren Verwerflichkeit der Handelnde selbst anerkennt, vor seinem Auge verdeckte. So etwa gar manche unlautere, durch die sogenannte Geschäftsmoral gerechtfertigte Praktiken, aber auch viele Benachteiligungen des Staates, den man im Lichte einer „Abstraktion“ zu betrachten vorzieht, statt in ihm einen Inbegriff fühlender menschlicher Wesen zu erblicken. Hier und anderwärts gilt das schöne Wort J. St. Mills: „Wenn es gelänge, die Sophistik des Verstandes unmöglich zu machen, so wäre jene des Gemütes ihres Werkzeuges beraubt und machtlos.“[1] Und neben der Begriffsverwirrung, die in den Köpfen der Einzelnen spukt, wie groß ist nicht die Zahl der Fragen, in Rücksicht derer auch das kollektive Denken an denselben schweren Schäden krankt. Wenn Sokrates unter uns erschiene, wie oft und wie siegreich würde er nicht seine dialektische Klinge mit jener der Vertreter der öffentlichen Meinung kreuzen. Mit wie bitterem Lächeln würde er die Gesetzgeber zu dem Geständnis nötigen, daß der Zweikampf für dieselben Personen zugleich verboten und geboten ist. Wie würde ihn der Nachweis ergötzen, daß genau dasselbe Vorkommnis je nach dem Gesellschaftskreis, in dem es spielt, eine ganz und gar verschiedene Beurteilung erfährt. Wie würde er die Erziehungsmethode geißeln, die unserer Jugend nacheinander und zum Teil nebeneinander sich wechselseitig ausschließende Lebensideale einpflanzt. Welche Lust wäre es ihm, all die schneidenden Widersprüche ans Licht zu ziehen, in die sich Journalisten und Parlamentarier in Ansehung der „politischen Moral“, der „Heiligkeit der Verträge“ usw. unaufhörlich verstricken. Wir irren schwerlich mit der Annahme, daß jenes Bemühen um scharfe Umgrenzung der Begriffe, um die Verscheuchung jedes Gedankendunkels und jeder widerspruchsvollen

Unklarheit nicht nur theoretisch bedeutsam war, sondern auch praktisch reichen Segen schuf. Wenn unter den antiken Philosophen nach Sokrates die Männer aus einem Gusse so zahlreich werden, wenn Ideale, die man allen Einwendungen zum Trotze gar hoch bewerten muß, in den Schulen der Kyniker, der Kyrenaïker, der Stoiker und Epikureer mit imponierender Stetigkeit festgehalten und mit großartiger Folgerichtigkeit verwirklicht worden sind, so hatte die sokratische Gedankenzucht hieran ohne Zweifel einen erheblichen Anteil.

So viel über die Moralbegründung und die damit eng verbundenen begriffskritischen Bemühungen. Es erübrigt, über den Gehalt der sokratischen Moral zu sprechen. Hier muß jedoch unser Umblick sich erweitern. Die Regelung des individuellen Verhaltens geht mit jener der gesellschaftlichen Praxis Hand in Hand. Nicht von Moral allein, von Moral und Politik haben wir zu handeln. Ein ausgeführtes System der sokratischen Lehre gibt es freilich für das eine dieser Gebiete so wenig als für das andere. Allein der Geist, in welchem Sokrates die Gesamtheit dieser Fragen erörtert hat, erhellt unzweideutig aus den Zügen, die den Theorien seiner Nachfolger gemein sind, und mit denen die wenigen wohlbeglaubigten Einzelheiten, die uns über die ihm persönlich angehörigen Lehren bekannt sind, aufs beste übereinstimmen.

„Das ist das schönste Wort“, so sagt einmal Platon, „ das jemals gesprochen ward, und das jemals gesprochen werden wird, daß das Nützliche schön und das Schädliche häßlich ist.“ Hier ist vom Gemeinschädlichen und Gemeinnützlichen die Rede, und der „Enthusiasmus der Nüchternheit“, der aus diesen Worten des Dichter-Philosophen spricht, hat sicherlich in dem Herzen seines dem Verstandeskultus ergebenen Meisters noch heftiger gelodert. Er kennt kein Gutes, das nicht für irgend jemand ein Gutes, d. h. Nützliches ist. „Ein Mistkorb, der seinen Zweck erfüllt, ist schöner, als ein unzweckmäßig gearbeiteter goldener Schild.“ So lautet ein Wort des Sokrates bei Xenophon, eines jener stechenden Worte, die der Verfasser der Memorabilien zu erfinden ganz und gar unfähig war, und das höchst wahrscheinlich dem Sokrates selbst angehört.[1] Doch dem sei, wie ihm wolle. Menschenwohl zu fördern galt dem Sokrates ohne Zweifel als die oberste Richtschnur für die Ordnung der staatlichen oder gesellschaftlichen Praxis. Und als Maßstab zur Beurteilung der Güte einer Handlung oder Handlungsweise erschien ihm einzig und allein ihre Eignung, jenem höchsten Zweck zu dienen. Doch hat er es keineswegs versucht, den Inbegriff der obersten Forderungen auf synthetischem oder konstruktivem Wege zu gewinnen. Hier ganz ebenso wie bei der Frage nach der Beschaffenheit der individuellen Glückseligkeit hat er auf eingehendste Zergliederung und den ihr nachfolgenden Aufbau verzichtet. Und ebensowenig hat er die

Sphäre des Individuums gegen jene der Gesamtheit abzugrenzen unternommen. All dies blieb seinen Nachfolgern überlassen.

Die utilitarische Moral oder, wie wir sie lieber nennen, die Moral der Konsequenzen dürfen wir mit voller Sicherheit dem Sokrates zuschreiben. Nützlichkeit oder Zweckdienlichkeit, das ist der Leitstern seines Denkens über moralische, soziale und politische Fragen. Man kann ihn den Urheber jenes Vernunftradikalismus nennen, der ebenso unschätzbar ist als Werkzeug der Kritik und als Waffe des Angriffs gegen wertloses Bestehendes, wie er gelegentlich gefahrdrohend und verhängnisvoll wird durch den Anspruch auf sofortige, auch gewaltsame Verwirklichung seiner Forderungen, die im einzelnen Falle doch nichts anderes sind als die Forderungen fehlbarer menschlicher Geister. Vernunft gegen Autorität, Zweckdienlichkeit gegen Herkommen oder dunklen Gefühlsdrang — so lautete das Feldgeschrei in dem Kampfe, den Sokrates vorbereitet, aber nur zum kleineren Teil eröffnet hat. Er selbst stand noch in beträchtlichem Maß im Banne der traditionellen Gefühlsweise seines Volkes. Was er heischte, das war die grundsätzliche Anerkennung der Vorherrschaft vernünftiger Einsicht. Auch hier fehlt dem Lichte nicht der Schatten. Denn daß schon diese Anerkennung manche Bande der Pietät zu lockern geeignet war, werden wir kaum bezweifeln dürfen. Es ist Sokrates, kaum mit Unrecht, vorgeworfen worden, daß er Kinder zur Auflehnung gegen den „unvernünftigen" Willen ihrer Eltern veranlaßt, daß er nicht dem höheren Alter, sondern nur der höheren Einsicht Achtung zu zollen empfohlen hat.[1] Auch die Ehrfurcht vor den bestehenden Staatseinrichtungen mußte durch die einschneidende Kritik, die er an diesen übte, schwere Einbuße erleiden.

Es war insbesondere die Bestellung von Beamten durch das Los, die, wie wir schon einmal vorgreifend bemerkten, die Zielscheibe seiner unablässigen Angriffe gebildet hat. Er hat damit einer Zukunft vorgearbeitet, in der die von ihm und den Seinen über alles hochgeschätzte Sachkunde einen größeren Anteil an der Staatsverwaltung haben sollte, als dies im damaligen Athen der Fall war. Trotzdem werden wir seine Kritik nicht für eine durchweg zutreffende halten dürfen. Die Staatsämter von ausschlaggebender Bedeutung wurden auch dort und damals nicht durch das Los besetzt. Den unzweifelhaften Nachteilen der Beamten-Erlosung standen aber teils mildernde Umstände, teils entschiedene Vorteile gegenüber. Mildernd mußten die kurze Amtsdauer der Einzelnen, die mitgliederreiche Zusammensetzung der Kollegien, die Scheu vor Bloßstellung der eigenen Unfähigkeit wirken, die gar manchen von der Teilnahme an der Auslosung gerade für die wichtigeren Behörden (so insbesondere für den angestrengt arbeitenden Rat der Fünfhundert) zurückhalten mochte. Noch schwerer fällt die also bewirkte Verbreitung politischer Bildung und die Stärkung der Staatsgesinnung ins Gewicht.

Endlich und hauptsächlich: die ohnehin schon so bedrohliche Parteispaltung des kleinen Gemeinwesens wäre noch um vieles verderblicher geworden, wenn die jedesmal siegreiche Faktion in allen Verwaltungszweigen eine Mehrheitsherrschaft ausgeübt und so den Gegensatz in unheilvoller Weise verschärft hätte. Die Heranziehung der jeweiligen Minderheit zur staatlichen Mitarbeit hat ihn erheblich gelindert.

In noch vollerem Einklang mit unserer modernen Denkweise befand sich Sokrates, wenn er das in einem Sklavenstaate fast unvermeidliche Vorurteil gegen freie Handarbeit bekämpfte, wenn er, der Sohn des Volkes, hierin radikaler als Platon und Aristoteles, sich von jeder Geringschätzung „banausischer“ Erwerbsarbeit frei hielt.[1]

Das weibliche Geschlecht hat er, der so vieles für erlernbar hielt, eines höheren Maßes von Ausbildung fähig erachtet als die große Mehrheit seiner Landsleute. Es wäre zum mindesten ein wunderbares Spiel des Zufalls, wenn die in diesem Betracht übereinstimmenden Äußerungen Platons, Xenophons und des Antisthenes, die insgesamt dahin zielen, mindestens jeden qualitativen Unterschied in der geistigen Ausstattung der beiden Geschlechter zu leugnen, nicht aus einer gemeinsamen Quelle flössen.

Doch wir wollen uns nicht in Einzelheiten verlieren. Die Hauptsache ist die Betonung des Rechtes der Kritik allem Herkommen und aller Autorität gegenüber, die Bewertung aller Einrichtungen, aller Gebote und Vorschriften auf Grund eines einzigen Maßstabes, ihres durch Erfahrung und Vernunftüberlegung zu ermittelnden Einflusses auf menschliches Wohlergehen. Mag die Anwendung auch dieses Maßstabes in menschlichen, d. h. in nicht selten fehlgreifenden Händen oftmals eine trügerische sein, einen anderen und besseren Kanon hat alles Nachdenken der Weisen in zwei Jahrtausenden nicht zu entdecken vermocht. Der Utilitarismus; die Vorzüge, die ihm eignen; die Mißdeutungen, die seinem Verständnis im Wege stehen; die wirklichen oder Schein-Gründe, die sich gegen seine Geltung vorbringen lassen — all das wird uns an späteren Stellen dieses Werkes zu beschäftigen haben, dort, wo uns seine Grundlehre in der schärferen Ausprägung entgegentreten wird, die sie von den Nachfolgern des Sokrates empfangen hat. Da wird es auch not tun, die allzu oft durcheinandergewirrten Theorien des Eudämonismus, des Hedonismus, des Utilitarismus gleichwie deren Abzweigungen scharf zu sondern. Hier nur noch eine Bemerkung. Man kann die individual-eudämonistische Moralbegründung vollständig verwerfen und dennoch soziale Nützlichkeit als den obersten Maßstab der Moral und Politik unentwegt anerkennen. Man kann auch diesen Standpunkt verlassen — obgleich wir wenigstens trotz aller gegen die Anerkennung dieses Maßstabes erhobenen Einwürfe keinen ausreichenden Ersatz für ihn zu beschaffen wüßten —, ohne darum die Methode aufzugeben, ver-

möge deren jede Institution, jede Vorschrift, jede Verhaltungsregel als ein Mittel zu klar erkannten Zwecken betrachtet und auf diese ihre Eignung hin geprüft wird. Und solange man auch nur daran festhält, steht man zugleich auf sokratischem und auf dem Boden einer vernunftgemäßen Erörterung. Wo immer — so darf man sagen — zwei beisammen sind, um über menschliche Angelegenheiten in rationeller Weise zu verhandeln, da weilt Sokrates unter ihnen.

4. Allerdings hat Sokrates nicht unmittelbar auf weite Menschenkreise und auf die ferne Nachwelt gewirkt. Jünger, Enkeljünger und deren Nachfahren haben diese Wirkung vermittelt, die sich bei jedem von ihnen mit anderen Einflüssen verschwistert hat. Anders ein Mann des fernsten Ostens, ein Geistesverwandter und nahezu ein Zeitgenosse des Sokrates. Wir sprechen von Konfuzius († 478 v. Chr. G.), der von den Bewohnern des Reiches der Mitte und der angrenzenden Länder wie ein Religionsstifter verehrt wird und unter dessen zu kanonischem Ansehen gelangten Aussprüchen wir solchen begegnen, die den sokratischen genau gleichen. „Das Wissen vervollkommnen — so liest man im 39. Buche des Lî-Kî [1] — besteht darin, die Dinge zu untersuchen. Sind die Dinge untersucht, dann ist das Wissen vollkommen; ist das Wissen vollkommen, dann erst ist das Denken wahrhaftig; ist das Denken wahrhaftig, dann erst ist das Herz lauter; ist das Herz lauter, dann erst bildet sich die Persönlichkeit aus; ist die Persönlichkeit ausgebildet, dann erst wird das Hauswesen ein geregeltes; ist das Hauswesen geregelt, dann erst wird das Staatswesen ein geordnetes." Also Konfuzius. Und ein in hohem Maße sachkundiger Beurteiler, Georg von der Gabelentz, hat sich darüber wie folgt geäußert: „Man sieht, an jener fundamentalen Stelle, wo wir erwarten würden, vom Gewissen zu hören, redet er vom Wissen und dessen Vervollkommnung. Es scheint, als betrachte er die Sittlichkeit als eine erlernbare Verstandessache." Auch die Basis der letzteren Annahme, die auf das Glück des Handelnden zurückgreifende Moralbegründung, fehlt bei Konfuzius nicht, wie man denn auch in der Tat gegen seine Lehre „den Vorwurf des Eudämonismus" erhoben hat. Deren Oberbau bildet trotzdem ein von Schwärmerei freier Altruismus.[2] ‚Liebet euch untereinander', ‚Vergeltet Gutes mit Gutem und Übles mit — Gerechtigkeit', ‚Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue anderen nicht' — so lauten einige seiner Ermahnungen. Und jener Eudämonismus hat jedenfalls eine Grundlage geschaffen, die durch Sicherheit das ersetzt, was ihr an Erhabenheit abgehen mag. Lesen wir doch z. B. in einer chinesischen Staatsschrift (des neunten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung) die folgenden Sätze: „Zu Gnaden, Eure Majestät! Ich habe gehört, daß, wer Übel ausrottet, Vorteile erntet, die zu seiner Leistung im Verhältnis stehen, und daß dem, der die Freuden

anderer vermehrt, Glück zuteil wird. Dieses war der leitende Grundsatz unserer alten Könige." Unter diesem Glück wird nur das irdische verstanden, wie denn den chinesischen Moralphilosophen der konfuzianischen Schule der Ausblick auf ein Jenseits mit seinen Belohnungen und Bestrafungen vollständig abgeht. Auch hierin und in der unentschiedenen Haltung gegenüber der Unsterblichkeitsfrage bewährt sich die Parallele mit Sokrates, den Platon in der „Apologie" völlige Unsicherheit über die Natur des Todes bekennen läßt, während auch der fromme Xenophon, hierin offenbar von dem Meister beeinflußt, seinem sterbenden Helden Kyros zwar allerhand Unsterblichkeitsbeweise, aber als ihr schließliches Fazit doch nur schwankende Äußerungen über das Fortleben der Seele in den Mund legt.[1]

Diese Skepsis war keineswegs auf Sokrates beschränkt. Wenn er, der bei Potidäa gekämpft hatte (vgl. S. 36), das — uns verstümmelt erhaltene — Grabdenkmal seiner gefallenen Mitstreiter betrachtete, so sprach aus dem Verse: „Wie die Erde den Leib, empfing die Seelen der Äther" der man möchte sagen amtliche Ausdruck der Leugnung persönlicher Unsterblichkeit zu ihm.[2] So wenig stand in diesem Zeitalter der Glaube fest, den Mysten und Orphiker hochhielten, der aber in der Masse des Volkes fortwährend mit Unglauben zu ringen hatte. Eben jene Annahme, daß die Seele zum Äther, wie der Leib zur Erde zurückkehre, hat auch die Überzeugung des mit Sokrates befreundeten Euripides gebildet, dem der philosophische Lustspieldichter Epicharm darin vorangegangen war. Damit war die persönliche, aber nicht die bewußte Fortdauer der Seelen bestritten, indem der Äther oder Himmelsstoff als Träger einer mit der höchsten Gottheit in eins gesetzten Weltseele gedacht ward. Doch Euripides wäre nicht er selbst gewesen, wenn er in diesem einen Punkte eine nicht bloß überwiegend, sondern ausschließlich festgehaltene Überzeugung gehegt hätte. Neben jenem pantheistischen Glauben tritt auch völlige Unsicherheit über das Seelenschicksal, ja selbst die Hoffnung auf ein endgültiges Erlöschen des Bewußtseins in seinen Dramen hervor. Ein derartiges Schwanken, begleitet von einer fortschreitenden Abschwächung des Seelenglaubens, scheint die vorherrschende Stimmung des ausgehenden fünften Jahrhunderts gewesen zu sein. Auch dort, wo sich gegen das persönliche Fortleben kein Zweifel regt, ist doch von der Herrlichkeit und Seligkeit der Abgeschiedenen gar wenig die Rede und wird ihre Anteilnahme an den irdischen Vorgängen keineswegs mit Zuversicht behauptet. Die literarischen Zeugnisse dieser Wandlung werden durch die Denkmale in lehrreicher Weise ergänzt. Die ältesten athenischen Gräber von etwa 700 v. Chr. an bekunden ebensosehr durch die Fülle und den Glanz der den Verstorbenen mitgegebenen Geschenke wie durch die auf Totenopfer hinweisenden Anstalten die Stärke des Seelenglaubens und die Innigkeit

der Seelenverehrung. Im Laufe der Zeit wird ein Abblassen dieser Empfindungen bemerkbar. Die Liebesgaben hören nicht auf, aber sie zeigen in der Zeit der höchsten künstlerischen Veredlung der Grabdenkmale eine zum Schablonenhaften neigende Gleichmäßigkeit. Und am Ende des vierten Jahrhunderts schwindet der Reichtum des Gräberschmuckes überhaupt; man fügt sich mit auffälliger Willfährigkeit, auch zur Zeit, da die Nötigung hierzu nicht mehr bestand, den durch die Anordnungen des Demetrios von Phaleron verfügten Einschränkungen des Begräbnisaufwands. Neben der Volksverarmung hat man das Sinken des Seelenglaubens für diesen Wandel wohl nicht mit Unrecht verantwortlich gemacht.

5. Eine Mittelstellung hat Sokrates auch sonst in Glaubenssachen eingenommen. Er war weder Atheist noch Altgläubiger. So viel scheint festzustehen, wenn auch im einzelnen gar vieles fraglich bleiben mag. Tiefes religiöses Empfinden tritt uns aus den Berichten über den Prozeß und über das Lebensende des Sokrates entgegen. Er hat sich als im Dienste und zugleich als in der Hut der Gottheit stehend betrachtet. Doch ist damit über die Natur seines theologischen Glaubens noch nicht entschieden. Daß die Götter der Mythologie die Gegenstände seiner persönlichen Verehrung gewesen seien, das darf von vornherein als wenig glaubhaft gelten. Wäre sein Standpunkt einfach der der Volksreligion gewesen, die Anklage wider ihn wäre schwerlich in der Form, die sie angenommen hat, erfolgt; oder es wäre den Anklägern doch nicht gelungen, einige hundert athenische Geschworene auf ihre Seite zu ziehen.[1] In den sonstigen derartigen Prozessen, wie sie gegen Diagoras, Anaxagoras, Protagoras angestrengt wurden, war ein belastendes Beweismaterial in den Schriften dieser Männer vorhanden. Es dünkt uns wenig wahrscheinlich, daß es diesmal an allen tatsächlichen Zeugnissen gefehlt und das bloße vage Gerücht deren Stelle vertreten habe. Auch werden wir bemerken können, daß die Antwort auf diese Anklage in der platonischen „Apologie" eine auffällig schwache ist, ja daß sie die Unfähigkeit, den Kern des Vorwurfs ernstlich zu entkräften, durch einigermaßen advokatische Fechterstücke zu verdecken sucht. Teils wird der Ankläger durch Querfragen überrumpelt und dazu veranlaßt, seinen Behauptungen eine über das ursprüngliche Ziel weit hinausgehende und darum leicht angreifbare Fassung zu geben, teils setzt sich die Erwiderung aus nichts beweisenden sprachlichen und logischen Kunstgriffen zusammen. Dazu gesellt sich die Erwägung, daß der Standpunkt der mythischen Volksreligion in den Kreisen der Philosophen überhaupt ein schon lange überwundener war, und daß, was noch weit mehr besagt, diese Entfremdung späterhin in allen Zweigen der sokratischen Schule, wenn auch in den verschiedensten Formen, geherrscht hat.

Auch das dürfen wir bezeichnend finden, daß die Einzelgötter, zu denen Platon Sokrates beten oder sonst in Beziehung treten, oder deren Dasein er ihn mit Wärme behaupten läßt, keine anderen sind als einerseits Apollon, der Herr des Delphischen Heiligtums, des Sitzes überlegener Weisheit und höherer sittlicher Kultur, andererseits Sonne und Mond, also die Naturfaktoren, die auch für Platon und Aristoteles stets unbezweifelte göttliche Wesenheiten geblieben sind.

Was Sokrates von den Göttern oder der Gottheit erfleht, das ist „das Gute“ schlechtweg.[1] Worin dieses im einzelnen Falle bestehe, das wissen, so scheint er gedacht zu haben, die Götter besser als die Menschen. Von ihnen bestimmte Güter oder ihre Mithilfe zu bestimmten Erfolgen zu erbitten, schien ihm wenig angemessen, wie dies von vornherein von dem Ethiker zu erwarten war, der den Menschen auf sich selbst, auf sein durch das Wissen bedingtes Können gestellt und von allem Äußerlichen so unabhängig als möglich sehen wollte. So legte er denn auf die Einzelheiten des Kultus nur geringen Wert und gebot, die Gottheit ohne Übereifer und Klügelei in schlichter Weise, „nach dem Staatsgesetz“ (wie dies auch ein Delphischer Ausspruch heischte), „zu verehren.[2] Über alle Werkheiligkeit und allen sektiererischen Zelotismus läßt ihn Platon im Gespräch „Euthyphron“ die volle Schale seines Hohnes ausgießen und zu dem vernehmlich genug angedeuteten Endergebnis gelangen, daß die Frömmigkeit eher eine das gerechte Handeln — mit dem sie anderwärts bei Platon ganz zusammenfließt — begleitende Gesinnung als eine selbständige, einen besonderen Pflichtenkreis umspannende Tugend sei. Daß lautere Gesinnung der Gottheit genehmer sei als die Fülle der Opfergaben, diese Erklärung legt auch der persönlich von diesem Standpunkt gar weit entfernte Xenophon seinem Meister in den Mund.

In einem nicht wesentlich anderen Verhältnisse scheint Sokrates auch zur Mantik gestanden zu haben, zu den Künsten der Weissagung. Was der Mensch durch eigene Kraft erkennen und auf Grund dieser Erkenntnis leisten könne, darob sich bei den Göttern und den Auslegern ihrer Wahrzeichen Rats zu erholen, das läßt ihn auch der der Mantik im höchsten Grade ergebene Xenophon tadeln.

Eine Ausnahme von dieser Abneigung bildet das Delphische Orakel, jenes Heiligtum, das schon durch den dort auf einer Tempelwand verzeichneten Spruch: „Kenne dich selbst“, der ein Lieblingsspruch des Sokrates geworden ist, seine Sympathie gewonnen hatte. In Träumen erblickte er mit der ungeheuren Mehrzahl seiner Zeitgenossen vielfach göttliche Eingebungen. Doch was sollen wir von dem vielberufenen „Dämonion“, d. h. von jener dämonischen oder göttlichen Stimme, sagen, die in seinem Leben eine nicht ganz unbedeutende Rolle gespielt hat?[3] Wollten wir Xenophon glauben, so hätte Sokrates hierdurch eine Prophetengabe

ganz eigener Art für sich in Anspruch genommen. Er hätte die Zukunft vorhergesehen und auf Grund solcher Voraussicht den Freunden dieses zu tun, jenes zu unterlassen geboten, wobei es denen, die diesen Ratschlägen folgten, wohl, den ihnen Widerstrebenden übel erging. Ganz anders lautet das Zeugnis Platons. Er weiß nichts von Vorhersagungen, nichts von positiven, an Sokrates ergangenen Geheißen, nichts von irgendwelchen den Freunden erteilten Empfehlungen. Vielmehr handelt es sich um einen Vorgang von ungleich mehr absonderlicher und eingeschränkter Art. Von früher Jugend auf ist Sokrates gar häufig bei wichtigen nicht minder als bei geringfügigen Anlässen von einem Vorhaben, das er auszuführen im Begriffe stand, durch eine innere Nötigung zurückgehalten worden — eine Nötigung, die er mitunter „eine Stimme“ nannte (bisweilen heißt sie ihm einfach „das gewohnte Zeichen“), und die er ebenso um ihrer Unerklärlichkeit willen als darum, weil ihm ihre Wirkung als eine heilsame galt, als eine gottgesandte oder dämonische betrachtete. Die Divergenz der beiden Darstellungen ist in hohem Maße lehrreich und wohl geeignet, uns der Zeugenschaft Xenophons gegenüber mit tiefem Mißtrauen zu erfüllen. Ihm wäre es willkommen, aus Sokrates eine Art von Wahrsager oder Wundermann zu machen, und zu diesem Behuf erfindet er nicht geradezu, sondern er verwischt durch Hinzutun und Wegnehmen die Eigenart des Vorkommnisses und erzeugt so ein Bild, das mit der Wirklichkeit eben eng genug zusammenhängt, um die Täuschung zu einer gar wirksamen zu machen. Wie aber sollen wir selbst über das Dämonion urteilen? Wir können es weder in die Kategorie der eigentlichen Ahnungen einreihen und etwa mit Jung-Stillings stetem, durch die Erfüllung der jedesmaligen Erwartungen bekräftigten Verkehr mit der Gottheit vergleichen, noch auch dürfen wir darin mit manchen Älteren nichts anderes als die Stimme des Gewissens erblicken. Wenn das Dämonion Sokrates jedesmal zurückhielt, so oft er an Staatsgeschäften tätigen Anteil nehmen wollte, so wird man wohl sagen dürfen, daß ihn hier ein Instinkt, eine aus den unbewußten Unterströmungen des Seelenlebens auftauchende dunkle, aber richtige Einsicht in das, was seiner Natur gemäß war, geleitet hat. Und nicht viel anders mag es dort gestanden haben, wo die innere Stimme ihn von der Wiederanknüpfung vertrauten Umgangs mit einigen Jüngern, die diesen abgebrochen hatten und nun wieder aufsuchten, zurückgehalten hat. In anderen Fällen verwendet Platon diese sokratische Eigentümlichkeit in halb scherzhafter Weise zur Motivierung an sich belangloser Vorgänge, als Behelf der dramatischen Dialogführung. Eine bevorstehende Unterhaltung gewinnt an Interesse, wenn Sokrates unmittelbar vorher die Örtlichkeit, an der er sich befindet, zu verlassen oder das Gespräch abzubrechen im Begriffe stand und nur durch das dämonische Zeichen festgehalten wird. Ob die aus der Tiefe des Unbe-

wußten aufsteigenden Abmahnungen mit der Stärke eigentlicher Gehörshalluzinationen auftraten, ob daneben auch wenig bedeutende Hemmungsgefühle, wie wir sie alle kennen, dem Sokrates gelegentlich als göttliche Eingebungen galten und so das Dämonion der gemeinsame Ausdruck für nicht durchweg gleichartige Klassen psychischer Vorgänge geworden ist — über dies alles sind wir bloß auf Vermutungen angewiesen und sind kaum in der Lage, auch nur solche mit einiger Wahrscheinlichkeit aufzustellen.

Fast ebenso ratlos stehen wir der hochwichtigen Frage gegenüber, deren Erledigung uns noch obliegt, der Frage nach der Beschaffenheit der von Sokrates anerkannten höchsten Gottheit. Hier bleibt uns, da sich von der altertümlich naiven Vorstellungsweise füglich absehen läßt, in Wahrheit die Wahl zwischen nur zwei Möglichkeiten. Die oberste Gottheit des Sokrates konnte jener des Xenophanes gleichen; sie kann ein Allgeist, eine Weltseele oder Weltvernunft, gewesen sein. Oder sie trug die Züge eines, wenn auch nicht als Schöpfer, so doch als Ordner und zweckvoller Gestalter des Weltganzen angesehenen höchsten Wesens. Mit anderen Worten: die Auffassung des Sokrates war eine pantheistisch-poetische oder eine deistisch-teleologische. Diese Alternative aufstellen — so dürfte die Mehrzahl unserer Leser ausrufen — und sie entscheiden ist eins. Nur die zweite Art der Gottesvorstellung scheint der nüchternen, auf Zweckdienlichkeit gerichteten Sinnesart unseres Weisen zu entsprechen. Dieser Schluß entbehrt nicht der Scheinbarkeit. Dennoch möchten wir uns nicht sofort und endgültig bei ihm beruhigen. Ein naheliegendes Beispiel mag uns das Bedenkliche derartiger Folgerungen versinnlichen. Man denke, es wäre von dem Dämonion-Glauben des Sokrates nur ein dunkles Gerücht zu uns gedrungen; wie zuversichtlich hätte man ihm nicht den Glauben geweigert, mit dem Bemerken, daß der eingefleischten Vernunft alle derartige Mystik fremd sei. Große Menschen pflegen sehr verschiedenartige und selbst widerspruchsvolle Elemente in ihrem Wesen zu vereinigen, und ihre Größe beruht in nicht geringem Maße auf eben dieser Vereinigung. Wenn man den verhüllten Teil einer individuellen Natur ausschließlich auf Grund des sichtbarlich vorliegenden Teiles zu ergänzen unternimmt, so läuft man Gefahr, das Gesamtbild einheitlicher, aber auch eintöniger und dürftiger zu machen, als es der Wahrheit entspricht. Die Gottesidee hat innerhalb der sokratischen Schule mannigfache Formen angenommen. Eukleides, von dem die megarische Abzweigung ausging, hat das All-Eine der Eleaten auf den Thron erhoben; Antisthenes, das Haupt der Kyniker, hat die Herrschaft eines, wie es scheint, mehr persönlich gedachten Gottes verkündet.

Welcher der beiden Jünger hierin dem Meister näher stand, diese Frage wird sich kaum mit Sicherheit entscheiden lassen. Aristoteles

schweigt; Platon berichtet nicht, sondern wandelt seine eigenen, durch die Ideenlehre ihm vorgezeichneten Wege; so bleibt nur der geringwertigste der Zeugen, Xenophon, übrig. Dieser hat in zwei vielerörterten Abschnitten der Memorabilien[1] das theologische Thema behandelt, und zwar im teleologischen und in fast ausschließlich anthropozentrischem Sinne. Danach hätte Sokrates die göttliche Wirksamkeit lediglich unter dem Gesichtswinkel des menschlichen Nutzens betrachtet. Die zwei (mit Aristodem und Euthydem gepflogenen) Gespräche sind voll von Hinweisen auf die Zweckmäßigkeit des tierischen und insbesondere des menschlichen Körperbaues und auf die die menschliche Wohlfahrt fördernde Einrichtung des Weltalls — Hinweise, welche die Absicht verfolgen, Zweifler und Ungläubige durch die Erkenntnis der göttlichen Fürsorge zu bekehren. Die gegen die Echtheit der beiden Kapitel erhobenen Einwürfe haben sich als grundlos erwiesen. Unentschieden bleibt hingegen die Frage, ob ihr Inhalt das geistige Eigentum des Sokrates oder des Xenophon selbst sei. Das Verdienst hoher Originalität können diese Reflexionen jedenfalls nicht in Anspruch nehmen. Verwandten Betrachtungen sind wir schon bei Herodot begegnet (vgl. I[4] 220), und das Zweckproblem hat Anaxagoras sowohl als Diogenes von Apollonia beschäftigt, ohne freilich jemals eine so enge — selbst die gesamte Tierwelt in den Dienst menschlicher Zwecke stellende! — Fassung zu gewinnen. Manche Einzelheiten jener Darlegungen scheinen darauf hinzuweisen, daß wir in ihnen eher die Stimme des vielgereisten und erfahrungsreichen Praktikers Xenophon als jene seines Meisters vernehmen. Diesem kann möglicherweise der Grundgedanke, die zweckmäßig waltende Gottheit oder „Allvernunft", kaum aber die Ausführung angehören.

Ähnlich werden wir wohl auch über einen Teil der Argumente urteilen dürfen, durch welche Xenophon die Abkehr des Sokrates von den naturphilosophischen Bestrebungen seiner Vorgänger zu begründen sucht.[2] Gerne werden wir freilich glauben, daß ihm der unheilbare Zwiespalt der älteren Systeme als ein Beweis für die Unlösbarkeit der von ihren Urhebern behandelten Probleme gegolten hat (vgl. I[4] 406 f.). Hier die Leugnung jedweder Ruhe, dort die Leugnung jedweder Bewegung; hier die Annahme einer Weltsubstanz, dort die Voraussetzung einer unendlichen Zahl von solchen! Daß die Verfechter einander so grell widerstreitender Theorien ihm nichts anderes bewiesen als die Hoffnungslosigkeit ihres gemeinsamen Bemühens, ja daß ihre diametral entgegengesetzten und doch mit gleicher Zuversicht vorgebrachten Behauptungen sie ihrem Beurteiler in einem Lichte zeigten, in dem sie ihm nahezu wie Irrsinnige erschienen, all das ist sehr wohl möglich. Als minder glaublich aber darf es uns gelten, daß der originale Denker in der Verurteilung der naturphilosophischen Versuche ganz und gar den Standpunkt des

athenischen Philisters einnahm, der in jenem kühnen Beginnen nichts als eine anmaßliche Überhebung, als einen ungebührlichen Eingriff in das den Göttern vorbehaltene Revier erblickt hat. Wäre dies die Denkweise des Sokrates gewesen, die allgemeine Meinung hätte ihn schwerlich mit ungläubigen „Himmelsforschern" und anderen Vertretern der Aufklärung in jener Weise zusammengeworfen, die für sein Schicksal so verhängnisvoll geworden ist.

Fünftes Kapitel.

Das Ende des Sokrates.

Sokrates war an die Schwelle des hohen Greisenalters gelangt, als die Wetterwolke, die ihn lange bedroht hatte, über seinem Haupte sich entlud. Tiefer Unmut, grollendes Mißtrauen hatte sich in den Gemütern seiner Mitbürger angesammelt, bis endlich der Ausbruch erfolgte, der zu einem der tragischesten Ereignisse führen sollte, welche die Bildungsgeschichte der Menschheit verzeichnet. Über diesen Zusammenstoß zwischen einem edlen Volke und einem seiner edelsten Söhne billig zu urteilen, ist eine heikle Aufgabe. Wir wollen uns bemühen, die Tatsachen selbst so deutlich als möglich sprechen zu lassen und ihr Zeugnis mit voller Unbefangenheit zu würdigen.

Die Abneigung des Durchschnitts-Atheners gegen Aufklärer aller Art, mochten sie nun „Sophisten" oder „Himmelsforscher" heißen, ist unseren Lesern sattsam bekannt. Nicht nur ward Sokrates von anderen Vertretern dieser Klassen nicht gesondert, er galt ganz eigentlich als ihr Musterbild. Diese Auffassung bezeugen jene, welche die öffentliche Meinung zugleich am genauesten kannten und am stärksten beeinflußten, die Dichter der Komödie. Einige ihrer von Geringschätzung und Gehässigkeit eingegebenen Äußerungen haben wir bereits kennen gelernt; sie zu erschöpfen ist nicht unsere Absicht. Doch daran sei erinnert, daß derselbe Eupolis, der in den „Schmeichlern" ein Zerrbild der sogenannten Sophisten geliefert hat, auch des Sokrates nicht schont, sondern ihn ganz und gar auf eine Linie mit Protagoras stellt.[1] Den einen wie den anderen verhöhnt er darob, daß sie über die höchsten Dinge grübeln, in Ansehung der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse aber auch das Niedrigste nicht verschmähen. Ja, während er von Protagoras nur zu sagen weiß, daß er den Himmelsraum erforsche, seine Nahrung aber aus dem Kehricht hole, läßt er den Sokrates bei einem

Gastmahl — einen Schöpflöffel stehlen! Auch geht es nicht an, bloß von übler Gesinnung einzelner Lustspieldichter zu sprechen. Dazu ist die Zahl und die Mannigfaltigkeit der uns zumeist doch nur zufällig erhaltenen Äußerungen eine allzu große. Neben Eupolis sind Telekleides, Ameipsias, Aristophanes zu nennen. Dem ersteren ist Sokrates als Mithelfer an den das Volksgefühl so vielfach verletzenden Dramen des Euripides verhaßt, desselben Euripides, in dessen Hause des Protagoras Buch von den Göttern zur Verlesung gelangt ist. Dem Ameipsias heißt er „unter wenigen der Beste, unter vielen der Törichteste“, der über alle möglichen Nichtigkeiten nachsinnt und es darüber versäumt hat, sich einen Mantel anzuschaffen. In eben dieser Komödie, die nach Konnos, dem Musiklehrer des Sokrates, benannt war, bestand der Chor aus „Denkern“ oder „Grüblern“. Wir werden an die (gleichzeitig, 423, zuerst aufgeführten) „Wolken“ des Aristophanes gemahnt, an jenes giftige Pasquill, dessen Held nicht etwa, wie später in den „Vögeln“ (414) und in den „Fröschen“ (405), bloß als ein unerquicklicher, ungewaschener Geselle und als des Euripides (dessen Kunst verderbender) Gefährte verspottet wird. Die „Denkerwerkstatt“ ist vielmehr die Heimat aller müßigen Grübelei, aller freigeistigen Ketzerei, aller pietätlosen Überhebung der Jugend, ja aller gemeinen Künste des Truges und der Plusmacherei. Angesichts dieser gehäuften und bösartigen Angriffe darf man sich füglich wundern, daß Sokrates in einer Stadt, in der die Lehr- und Meinungsfreiheit nicht grundsätzlich anerkannt war, ein weiteres Vierteljahrhundert unangefochten leben und wirken konnte. Man sieht, daß der ererbten Neigung zur Unduldsamkeit und der Handhabe, welche sie in den bestehenden Gesetzen fand, in den Denk- und Lebensgewohnheiten des perikleischen Zeitalters ein starkes Gegengewicht geboten war. Es müssen, so dürfen wir mutmaßen, ganz besondere Umstände und Erfahrungen gewesen sein, die den so lange schlummernden Funken zur hellen Flamme entfacht haben. Und nach diesen Umständen brauchen wir nicht in der Ferne zu suchen.

Der peloponnesische Krieg hatte mit dem tiefen Fall Athens geendet. Zur Demütigung durch den äußeren Feind gesellte sich die Schwächung durch einen erbitterten Bürgerkrieg. Aus diesem ging der athenische Demos siegreich hervor (403 v. Chr. G.). Allein das Staatswesen war tief erschüttert, der Vergleich zwischen einst und jetzt drängte sich jedem Auge mit übermächtiger Gewalt auf und erfüllte alle Herzen mit Sorge und Betrübnis. Man konnte nicht umhin, nach den tieferen Ursachen des verhängnisvollen Wandels zu spähen und aus solcher Betrachtung manch eine Lehre zu ziehen.

Hier glauben wir die grämlich klingende Stimme eines bejahrten Atheners zu vernehmen, der zu einem befreundeten Fremden, der unvermutet auf dem Marktplatz aufgetaucht war, also redet: „Du erkennst

Athen nicht wieder? Die Straßen menschenleer, der Hafen verödet! Was Wunder? Unsere Niederlagen, der Verlust der Flotten, der Kolonien, der Tribute, hat uns zu einem armen, auch an Hoffnungen armen Volk gemacht. Willst du frohe Mienen sehen, dann wandre nach Sparta. Aber freilich, unsere stolze Besiegerin ist voll Demut gegen die Herren des Schicksals und ihre heiligen Satzungen. Zeus ist nicht entthront; er hat nicht dem „König Wirbel" Platz gemacht,[1] von dem unsere Himmelsklügler und Sophisten so viel zu reden wissen. Wollte sich dort solches Gelichter zeigen, man würde es gar bald mittelst einer der landesüblichen „Fremdenvertreibungen" hinwegfegen. Wie ganz anders bei uns! Wie dreist ist unsere Jugend geworden, wie ist alle fromme Scheu geschwunden! Und an alledem sind die neumodischen Weisheitslehrer schuld. Anaxagoras ist allerdings schon vor einem Menschenalter der Gottlosigkeit angeklagt und landflüchtig geworden. Nicht anders Protagoras. Aber der Schlimmste ist uns geblieben; der alte Sokrates treibt noch immer wie ehemals sein Wesen, obgleich ihn der biedere Aristophanes schon vor mehr als zwanzig Jahren entlarvt hat. Und wie ist ihm seitdem der Kamm geschwollen! Hat ihn doch jüngst König Archelaos zugleich mit unseren vornehmsten Dichtern an den makedonischen Hof geladen — eine Ehre, die ihm seine hochmütige Bescheidenheit anzunehmen freilich nicht erlaubt hat.[2] Auch sind fremde Jünglinge aus Megara, aus Theben, aus Elis, ja sogar aus dem fernen Kyrene zu uns gekommen, um seinen Unterricht zu genießen. Seinen Unterricht! Denn will er auch nicht als Jugendlehrer oder Sophist gelten, so ist der Unterschied doch für unser Fassungsvermögen ein allzu feiner. Er liest in seinem schmutzigen Häuschen mit den versammelten Studiosen in vergilbten Rollen und erläutert ihnen in seiner Weise die Werke von Dichtern und Sophisten.[3] Er lebt zum größten Teil von den Gaben seiner wohlhabenden „Freunde" oder „Genossen". Rühmt er sich aber, zwischen reich und arm keinen Unterschied zu kennen und allen gleichmäßig zur Verfügung zu stehen, so antworte ich: ‚Umso schlimmer! Die übrigen Sophisten verabreichen ihr Gift doch nur gegen hohes Entgelt; du aber streust es sogar unentgeltlich aus'. Und hätte er sich doch mit nichts anderem zu schaffen gemacht, als mit den nichtigen Grübeleien, über die wir, als die „Wolken" über die Bühne gingen, aus vollem Halse gelacht haben. Hätte er doch bloß die Zahl der Flohlängen berechnet, die der Floh sprang, als er aus den buschigen Brauen seines würdigen Freundes, der „Fledermaus" Chärephon, auf seine Glatze hüpfte. Er hat weit Schlimmeres getan. Er hat den Jünglingen gestattet, ihre „unvernünftigen" Väter zu schlagen und zu binden. Er hat am Götterglauben gerüttelt. Sprich nur mit dem Sohn der Thrakerin, mit dem Bastard Antisthenes, oder mit dem Kyrenäer Aristipp, und du wirst bald erfahren, daß ihnen Athena, die hohe Schutzgöttin unseres Staates, nichts

als ein bloßer Name, ein leerer Spuk ist. Die einen unter diesen Weisheitsjüngern wollen es uns überhaupt verwehren, zu den Göttern zu beten, während die anderen unter allen Göttern einen einzigen anerkennen. Wer weiß, ob die Duldung solchen Frevels nicht den Zorn unserer Burgherrin entflammt und unsere Niederlagen verschuldet hat!“

„Du zweifelst, ob e i n Zungenheld soviel des Unheils stiften könne? Nichts begreiflicher als das. Seine haarspaltende Disputierkunst zieht eben die feinsten unter den jungen Köpfen an, so mächtig wie der lydische Stein die Eisenspäne. Sie entfremdet er der Religion, sie macht er zu Feinden des Staates. Du denkst, ich übertreibe. So höre denn nicht auf mich, sondern auf die Stimme der Tatsachen! Welches größere Unglück hat uns in den langen Kriegsjahren getroffen, als der tollkühne Versuch, Syrakus zu erobern und Sizilien zu unterwerfen? Und wer trägt die Schuld an dem aberwitzigen Wagnis, das wir mit dem Verlust von Tausenden unserer besten Bürger gebüßt haben? Kein anderer als „der schöne Sohn des K l e i n i a s“ (wie ihn sein Verehrer Sokrates zu nennen liebte), der allen Abmahnungen des klugen und frommen N i k i a s zum Trotze das Volk verführt hat, eben sein Lieblingsjünger Alkibiades, der auch an der ruchlosen Hermen-Verstümmelung und an der Mysterien-Verspottung teilgenommen und schließlich von Sparta aus gar böse Ränke gegen die Vaterstadt gesponnen hat. Und nicht genug daran. Wie Alkibiades unsere Seeherrschaft, so hat K r i t i a s den inneren Frieden unserer Stadt zerstört.[1] An Geistesgaben fehlte es ihm wahrlich nicht. Aber wie hat er sie verwendet! In seinem Trauerspiele „Sisyphos,“ das nicht auf die Bühne kommen durfte, aber in gar vielen Abschriften von Hand zu Hand geht, hat er den Götterglauben eine Erfindung kluger Männer der Vorzeit genannt. Zu solcher Lehre stimmte sein Leben. Hier war er der schlimmste Volksfeind. In die Verbannung geschickt, hat er die thessalischen Bauern gegen ihre Herren aufgewiegelt. Und wieder zu uns zurückgekehrt, wie arg haben nicht er und sein Anhang in unserer armen Stadt gehaust! Und wieder frage ich: wo hat Kritias seine sauberen Grundsätze eingesogen, er und seine ganze Sippe? Sie haben alle zu den „Genossen“ des Sokrates gehört. Doch über sein und seines Vetters C h a r m i d e s Grab, die vereint im Kampf gegen das Volk gefallen, sei Gras genug gewachsen? Sei's drum. Allein vergiß nicht seinen Großneffen, den jungen P l a t o n, der gleichfalls ein Liebling des Sophisten ist, und nichts als lose Reden gegen unsre gute alte Verfassung und gegen die Herrschaft des Demos im Munde führt. Hörte ich ihn doch neulich den wunderbaren Satz verkünden: es werde nicht besser werden, ehe die Philosophen Herrscher oder die Herrscher Philosophen sein würden. Vielleicht sucht auch er dereinst im Ausland seine Ideale, wie es sein Altersgenosse, der Sohn des Ritters G r y l l o s, jüngst getan hat. Oder hast du nicht vernommen, daß Xenophon, statt der Vaterstadt zu dienen,

es vorzog, sich nach Asien, zum persischen Thronprätendenten Kyros, zu begeben, zu demselben Kyros, der sich als der eifrigste Gönner unserer lakedämonischen Feinde erwiesen hat? Und wer, meinst du wohl, hat Xenophon dazu ermuntert, das Orakel in Delphi zu Rate zu ziehen und mit dessen Erlaubnis zum Landesfeind überzugehen? Kein anderer als sein Intimus, der ewig sardonisch lächelnde, alles besser wissende Graukopf mit dem Silensgesicht.[1] Es wäre wohl an der Zeit, ihm das Handwerk zu legen. Du meinst, man könne ruhig den alten Kienspan zu Ende brennen lassen, er werde nicht mehr viele Köpfe in Brand stecken. Das mag wohl sein. Aber wie wird es erst die junge Brut treiben, wenn sie ihr Oberhaupt ungestört sein Werk fortsetzen und sein Leben in Ehren beschließen sieht? Die Sache wäre gar einfach, wenn der Areopag noch seine alten Gerechtsame besäße; der würde ihm schlecht und recht verbieten, mit der Jugend zu verkehren. Jetzt aber bleibt nichts anderes übrig, als Sokrates vor die Geschworenen zu laden. Und in der Tat, einer unserer Besten, der ehedem reiche Fabriksherr Anytos, der dem Gemeinwohl den größten Teil seines Vermögens geopfert hat, Anytos soll im Begriff stehen, eine Klage einzubringen.[2] Sobald diese in der Halle des Archon-Königs kund gemacht ist, wird der Alte wohl schleunigst dem Beispiel des Anaxagoras und des Protagoras folgen. Der Abschied von seiner keifenden Xanthippe wird ihm nicht schwer werden; er wird das Weite suchen, und seine Tage in Korinth, in Theben oder im nahen Megara beschließen, wo er ja der ergebenen Freunde genug besitzen soll. Doch er mag gehen, wohin er will; jedenfalls wird Anytos, gleichwie er neben Thrasybul im Kampf gegen die Junker nicht geruht hat, bis er den Sieg errang, so auch diesmal, was er begonnen, zu gutem Ende führen. Auch wackerer Mithelfer soll er sich bereits versichert haben: des Volksredners Lykon und des Dichters Melētos, der sich bei diesem Anlaß wohl mehr Ruhm holen wird, als jüngst mit seiner „Oedipodie". Wer hieß ihn aber auch, sich mit dem unvergleichlichen Sophokles messen, oder auch mit Euripides, dem er durch sein glattgestrichenes, über die Wangen herabhängendes Haar, sonst aber gar wenig gleicht? Seine Habichtsnase, sein spärlicher Bartwuchs, seine Magerkeit — doch was schwatze ich da, während schon die Fahne auf dem Rathaus aufgepflanzt ist und mich mahnt, meinen Posten im Rat einzunehmen, ehe ich meines Tagegeldes verlustig gehe. Oder sollte Sokrates am Ende auch noch an dem Verlust meiner Drachme schuldig werden?"

Nicht alles ist so gekommen, wie unser ehrsamer Ratsherr es vorausgesagt. Anytos freilich (den uns Platon im „Menon" als grimmen Sophistenhasser kennen lehrt) hat, vom eigenen Eifer getrieben und von seinen Helfern unterstützt, die Klage eingebracht, die den folgenden Wortlaut besaß: „Sokrates ist strafbar, weil er die vom Staat anerkannten Götter nicht anerkennt, hingegen andere neue dämonische Wesen

einführt; er ist auch darum strafbar, weil er die Jugend verdirbt. Strafantrag: der Tod". Der Angeklagte aber, gegen den kein Verhaftsbefehl erlassen war, hat die Erwartung von Freund und Feind getäuscht, indem er der Vorladung Folge leistete.[1]

2. Es war ein Frühlingsmorgen des Jahres 399. Die Tautropfen glitzerten so hell wie sonst in den Kelchen der Anemonen, die Veilchen dufteten ebenso lieblich. Doch sollte die Sonne jenes Tages nicht die Mittagshöhe überschreiten, ehe ein unseliges Ereignis sich vollzogen hatte. Es war ein Tag, an dem die Gerichte nicht feierten. Zahlreiche, zumeist unbemittelte und ältliche Athener hatten sich frühzeitig von ihrem Lager erhoben. Sie wollten als Geschworene ihren Dienst tun, wozu das zurückgelegte dreißigste Lebensjahr, gerichtliche Unbescholtenheit und der geleistete Richtereid sie befähigten. Ahnungslos, welche Aufgaben ihrer harrten, begaben sie sich, mit ihren Richtertäfelchen versehen, in das am Marktplatz gelegene Losungsamt. Dort wurden sie den verschiedenen Gerichtshöfen zugeteilt und eilten noch im Morgendämmer ihren Bestimmungsorten zu, jeder einen Stab in der Hand, dessen Farbe sie an der Oberschwelle des Eingangstores wiederfanden. Dort angelangt, tauschten sie die Stäbe gegen Marken um, deren Vorweisung ihnen nach Abschluß der Verhandlung zur Ausfolgung des 3 Obolen (½ Frank) betragenden Taggeldes verhelfen sollte.

Fünfhundert und einem dieser Geschworenen war ein bedeutsames Los gefallen! Als sich die Gittertüre hinter ihnen geschlossen hatte, ward ihnen die Kunde, daß sie in der Sache des M e l ē t o s (denn dieser war der Namensträger der Anklage) gegen S o k r a t e s das Recht finden sollten. Da die Klage auf Gottlosigkeit (*Asebie*) lautete, so war es der Archon-König, ein erloster jähriger Beamter, der die Voruntersuchung geleitet hatte und jetzt den Vorsitz führte. Auf langen, mit Matten bedeckten Bankreihen ließen sich die Geschworenen nieder, ihnen gegenüber auf zwei benachbarten Estraden die Ankläger und der Angeklagte. Außerhalb der Schranken standen zahlreiche Zuhörer umher. Da erblickte man das massive Denkerhaupt des achtundzwanzigjährigen P l a t o n neben seinem Bruder A d e i m a n t o s, den schmächtigen K r i t o b u l mit seinem Vater K r i t o n, den düster dreinschauenden A p o l l o d o r, von seinem Bruder Ä a n t o d o r o s begleitet. Auch die weltmännisch geschmeidige Figur des A r i s t i p p hat man schwerlich vermißt, so wenig als die derberen Gestalten der Böoter S i m m i a s, K e b e s und P h ä d o n d a s, das Lockenhaupt des jugendlich schönen P h ä d o n, oder die willensstarke, von struppigem Haar umrahmte Physiognomie des A n t i s t h e n e s.[2]

Ein Rauchopfer und das vom Herold gesprochene Gebet machten den Anfang.[3] Der Gerichtsschreiber verlas die Klage- und nach ihr die Gegenschrift. Dann lud der Vorsitzende die Vertreter der Anklage ein,

die Tribüne zu besteigen. Melētos sprach zuerst, mit starker Betonung seiner patriotischen Absicht und nicht ohne einen erheblichen Aufwand an rhetorischer Kunst, aber mit geringem Erfolge. Mit wirksameren Ansprachen folgten Anytos und Lykon. Jener stellte jedes Gefühl der Gehässigkeit gegen den Angeklagten in Abrede; er wäre es — so erklärte er — wohl zufrieden gewesen, wenn dieser der Vorladung nicht gefolgt und außer Landes gegangen wäre; nunmehr aber, da er sich gestellt habe, dürfe nicht ein Freispruch erfolgen, der die Jüngeren sein Beispiel nachzuahmen ermuntern würde. Von diesen, den „Schülern" des Sokrates, und von dem, was ihnen zur Last fiel, war mehrfach die Rede. Das Beweismaterial der Anklage ist uns unbekannt. Jetzt ergriff Sokrates das Wort. Er sprach — von dem ob seines rednerischen Mißerfolges unwilligen Melētos oft und stürmisch unterbrochen — in schlichter, ungekünstelter Weise. Seine Rede war eine Improvisation, oder sie sollte doch einer solchen gleichen. Würdiger Ernst, Witz und Scharfsinn, überlegene Ironie, die gleichmütigste Fassung und das Verschmähen jeder Anrufung der Nachsicht oder des Mitleids der Richter haben sie gekennzeichnet. Es scheint ihr nicht jeder Erfolg gefehlt zu haben. Denn als die Geschworenen an die Tribüne herantraten, um die (kleinen Scheibenkreiseln ähnlichen) Stimmplättchen in die zwei bereitstehenden Urnen zu werfen, da zeigte es sich, daß die durchlöcherten hinter den mit einer massiven Achse versehenen, die freisprechenden hinter den verurteilenden Metallplättchen nur um dreißig zurückstanden.

Es folgte die Verhandlung über das Strafausmaß. Denn dem klägerischen Antrag durfte der Angeklagte in diesen und verwandten Fällen einen anderen entgegenstellen. Dessen Annahme war selbstverständlich um so wahrscheinlicher, je gefügiger der bereits schuldig Gesprochene sich erwies und je gewichtiger die Buße war, die er auf sich zu nehmen sich bereit erklärte. In beiden Punkten hat Sokrates die Erwartung des ihm günstig gesinnten Teiles der Geschworenen arg getäust. Nicht ohne nachhaltiges Widerstreben und mit der Versicherung, nur den Bitten der in ihn dringenden und zur Bürgschaftsleistung bereiten Freunde (an ihrer Spitze Platons) willfahren zu wollen, erbietet er sich, die bescheidene Geldbuße von dreitausend Drachmen zu leisten. Zugleich legt er in starken Worten, an welche die Vertreter des souveränen Volkes keineswegs gewöhnt waren, gegen die Berechtigung des erfolgten Schuldspruches entschiedene Verwahrung ein. Ein ansehnlicher Zuwachs der anfänglichen Mehrheit war die Folge. Mit nicht weniger als 360 Stimmen ist das Todesurteil gefällt worden.

3. Wir haben uns bemüht, aus der unsterblichen Darstellung Platons dasjenige herauszuschälen, über dessen tatsächliche Wahrheit nicht der Schatten eines Zweifels bestehen kann. Die „Apologie" ist kein buch-

stabentreuer Bericht. Sie schildert auch die äußerlichen Vorgänge des Gerichtsverfahrens in einer Weise, die ich stilisierte Wahrheit nennen möchte.[1] Das kann man wenigstens in e i n e m Falle mit Händen greifen. Platon läßt Sokrates die Aussage eines Entlastungszeugen ankündigen, ohne daß im Nachfolgenden der Erfüllung dieses Versprechens mit einem Worte gedacht würde. In den uns erhaltenen attischen Gerichtsreden, die ja auch nur e i n e Person sprechend einführen, wird doch eine erfolgte Zeugenaussage in der Weise erwähnt, daß die Aufforderung zu ihrer Ablegung ausgesprochen und diese selbst durch das Wort „Zeugenaussage", wie in anderen Fällen die Verlesung eines Gesetzartikels durch das Wort „Gesetz", angedeutet wird. Platon verfährt anders. Es widerstrebt ihm hier wie anderwärts, der Schablone zu folgen; vielleicht will er auch nicht den Schein erwecken, als ob er ein durchweg vollständiges, bis ins Einzelnste getreues Bild der Verhandlung zu liefern beabsichtigte. Jener e i n e nachweisbare Widerspruch zwischen Ankündigung und Ausführung gestattet uns jedenfalls, ähnliche Freiheiten auch in betreff anderer Einzelheiten vorauszusetzen. So will es uns gar wenig wahrscheinlich dünken, daß jener Entlastungszeuge, der Bruder des Chärephon, als der einzige in dem ganzen Prozeß erschienen sei. Und in der Tat: es gibt in der ersten Rede des Sokrates eine Stelle, aus welcher dieser Vermutung eine gewichtige Bekräftigung erwächst. Dort nämlich, wo Sokrates den Melētos auffordert, auch jetzt noch, da er es früher versäumt, die im Gerichtssaal anwesenden Väter und Brüder der Jünger als Belastungszeugen vorzurufen, fügt er hinzu, diese würden sicherlich in ganz entgegengesetztem Sinne aussagen; sie würden ihm, der angeblich ihre Angehörigen verderbt hat, insgesamt und in der nachdrücklichsten Weise beistehen. Und dieser Beistand wird so stark betont und seine Beweiskraft so eingehend erörtert, daß sich uns die Vermutung aufdrängt, es sei hier nicht von einem hypothetischen, sondern von einem realen Vorgang die Rede. Mit anderen Worten: Platon hat sich — so mutmaßen wir — dieses Kunstmittels bedient, um dadurch (sei es aus technisch-künstlerischen, sei es auch aus persönlichen Gründen) die Erwähnung wirklich stattgehabter entlastender Zeugenaussagen zu ersetzen. Doch es tut not, die Ansprachen, die Platon dem Sokrates in den Mund legt, näher ins Auge zu fassen und sie auf ihren Tatsachengehalt zu prüfen.

Nicht das leiseste Bedenken hielt uns ab, den T o n der Reden für den echten und ursprünglichen zu halten. Mit nicht geringerer Zuversicht möchten wir dies von dem G e i s t behaupten, in welchem die Verteidigung geführt wird. In diesem wie in jenem Betracht könnten Abweichungen von der historischen Wahrheit nicht als künstlerische Freiheit gelten; man müßte sie zugleich ungeschickt und pietätlos heißen. Auch steht der Geist und die Absicht der Verteidigung mit allem, was

wir vom historischen Sokrates wissen, ebenso wie mit der durch die Anklage geschaffenen Lage im besten Einklang. Wer möchte es von vornherein für irgend wahrscheinlich halten, daß Sokrates um jeden Preis sein Leben retten wollte? Aber auch das gilt uns als eine Willkürbehauptung, wenn man meint, er habe um jeden Preis sterben wollen, sei es aus Scheu vor den Gebrechen des Alters, sei es um seine Laufbahn durch den Märtyrertod zu krönen.[1] Die Wahrheit scheint uns vielmehr diese. Das Leben besaß für ihn nur dann irgend einen Wert, wenn er es in der bisherigen Weise fortführen und den eigenartigen Beruf, den er ergriffen hatte, ungehindert ausüben konnte. Innerhalb dieser Grenzen zeigt ihn uns die „Apologie“ sogar zu dem Zugeständnis bereit, das in der Leistung einer Geldbuße gelegen ist. Von dieser Linie weicht er jedoch um keines Haares Breite ab; hier ist er jedem Kompromisse feind, auch jedem stillschweigenden Pakt aufs äußerste abhold. Daß die Aussichten auf Erfolg unter so bewandten Umständen keine erheblichen waren, das ist unleugbar. Allein die geringe Mehrheit, mit der die Schuldfrage bejaht wurde, zeigt doch auch, daß sie nicht geradezu gleich Null waren. Gegen diese Auffassung läßt sich e i n Umstand nicht ohne Scheinbarkeit ins Feld führen. Wir meinen den herausfordernden Ton, welcher die zweite Rede kennzeichnet. „Ich bin mir keiner Schuld bewußt; ich verdiene nicht nur keine Strafe, sondern ich fühle mich der höchsten Auszeichnung wert, über welche der Staat zu verfügen hat, der Speisung im Prytaneion“ — der Verurteilte, den Platon also sprechen läßt, scheint allerdings die ihm drohende Todesstrafe eher zu suchen, als zu meiden. Man wird aber wohl daran tun, auf den Zusammenhang zu achten, in welchem diese Äußerung auftritt. Sie geht dem beträchtlichen faktischen Zugeständnis, welches das Strafanerbieten enthält, unmittelbar voraus. Sollte dieses das starke und berechtigte Selbstgefühl des Sokrates nicht verletzen, und sollte es nicht den Anschein erwecken, als biete er die Hand zu einem stillschweigenden Abkommen: Verzicht auf die Todesstrafe von seiten der Richter, Verzicht auf seine Berufsübung von seiten des Angeklagten — sollte nicht dieser Schein erregt werden und zugleich seine Würde eine arge Schmälerung erfahren, so mußte dem tatsächlichen Zugeständnis ein starkes Gegengewicht geboten werden, welches das Durchschnittsmaß, dem die übrigen Teile der Verteidigung entsprechen, um ebensoviel übertrifft, wie jene Einräumung dahinter zurückbleibt.

Man kann die Verteidigungsreden nicht mit gebührender Aufmerksamkeit lesen, ohne den außerordentlichen Aufwand auch an sachwalterischer Kunst zu bewundern, der sie bei aller Unscheinbarkeit der Darstellung und aller angeblichen Planlosigkeit der Anordnung auszeichnet. Auf den Kern der Anklage, den Vorwurf religiöser Heterodoxie, gab es offenbar keine stichhaltige Erwiderung. Hingegen war von den Komikern,

zumal von Aristophanes, dem Sokrates gar vieles zur Last gelegt worden, was dieser mit voller Wahrheit in Abrede stellen, als Mißverständnis und Verwechslung bezeichnen konnte. Demgemäß wird diese Darlegung an die Spitze gesetzt und der Inbegriff jener grundlosen Vorwürfe in geistvoller Weise in eine Anklageformel zusammengefaßt, die der wirklich erfolgten gerichtlichen Anklage vorangeht. Allein auch diese selbst muß sich einige Freiheit der Behandlung gefallen lassen. Sie wird, wie uns der Vergleich mit dem anderwärts erhaltenen authentischen Wortlaut lehrt und überdies das beigefügte „etwa" zeigt, nicht mit wörtlicher Treue angeführt; und dieser Mangel an Genauigkeit dient dem Zwecke, den leichter widerlegbaren Teil der Anklage, die Jugendverderbung, in den Vordergrund zu stellen. Die Abwehr der eigentlichen Asebieklage wird so behandelt, wie schon Homer dem Feldherrn schwache Truppenteile zu verwenden empfiehlt: sie wird in die Mitte genommen und von wirksameren Bestandteilen der Verteidigung umrahmt. Und zwar in der Weise, daß das allerkräftigste Beweismittel, das dem Angeklagten überhaupt zu Gebote steht, die Berufung auf die ihm günstige Gesinnung der nächsten Anverwandten der angeblich verderbten Jünger, auf den Schluß verspart bleibt. Auch die theoretische Bestreitung dieses Vorwurfs zeigt die Hand eines ungemein geschickten Anwalts. Wir meinen damit nicht den für uns durchsichtigen, von Platon sowohl als Sokrates aber gewiß nicht durchschauten Fehlschluß, niemand könne jene, mit welchen er verkehrt, absichtlich schlechter machen wollen, da er ja unter dieser Schlechtigkeit selbst zu leiden hätte. Wäre dem so, dann könnte es keine Diebsschulen geben, keine Väter, die ihre Söhne einem unredlichen Erwerb, keine Mütter, die ihre Töchter der Unehre zuführen. Und in der Tat, der Nutzen, den der Verführende aus seiner verderbenden Tätigkeit zieht oder zu ziehen hofft, kann jenen in Aussicht stehenden Schaden überwiegen oder doch um seiner unmittelbaren Nähe willen eine stärkere Wirkung auf den Willen üben, abgesehen davon, daß die Verderbung auch eine nur teilweise, das Verhältnis der beiden Teile nicht berührende sein oder zu sein scheinen kann. Für Sokrates und die Seinen war jene Behauptung in Wahrheit ein Folgesatz der umfassenderen Lehre, daß niemand freiwillig unrecht tut, und jener anderen von der Einheit aller Tugenden. Nicht an dieser Stelle also erkennen wir die Meisterhand des Anwalts, wohl aber dort, wo der überhaupt und insbesondere im Gerichtssaal auf die Gunst der Masse angewiesene Melētos von Schritt zu Schritt bis zu dem widersinnigen Zugeständnis gedrängt wird, daß alle Athener mit alleiniger Ausnahme des Sokrates der Jugenderziehung kundig und die Jugend sittlich zu bessern beflissen sind.

Konnten wir schon bisher das technische Geschick des Urhebers der Verteidigung — mag es nun Sokrates oder Platon sein — bewundern, so wächst unser Staunen, wenn wir unsern Umblick erweitern und, statt an

einzelnen Stellen zu haften, das Ganze überschauen. Mag die Wirkung auf Geschworene mag sie bloß auf Leser berechnet sein, jedenfalls galt es, die Wirksamkeit des Sokrates dem Verständnis eines Bildungskreises nahezubringen, welcher diese in ihrer ureigensten Gestalt zu würdigen ganz und gar unvermögend war. Da überrascht uns denn in erster Linie der Umstand, daß von dem, was nach dem unantastbaren Zeugnis des Aristoteles den Kern der gesamten sokratischen Tätigkeit gebildet hat, daß von seiner Begriffsforschung mit keiner Silbe die Rede ist. Die Dialektik des Sokrates bot zwei Seiten dar, die wir, um ein von Grote geprägtes Bild zu gebrauchen, den positiven und den negativen Arm seiner Philosophie heißen mögen. Der großen Menge war der letztere ungleich bekannter als der erstere. Als nörgelnder, ironisch mystifizierender, die Mitunterredner verwirrender und beschämender Gesprächskünstler, als ein Meister der Kritik und der Polemik — in diesem wenig erfreulichen Licht erschien er aller Welt, in dieser Eigenschaft hatte er sich zahllose Feinde geschaffen. Nun breitet die „Apologie" über die unpopuläre Gestalt des Elenktikers den verklärenden Schimmer einer religiösen Mission. Der ihm leidenschaftlich ergebene Chärephon hat (das werde der Bruder des Verstorbenen von der Tribüne aus bekunden) von Delphi den Spruch heimgebracht, keiner sei weiser als Sokrates. Dieser Ausspruch des Gottes, der mit dem Bewußtsein seiner eigenen Unwissenheit im grellsten Gegensatze stand, habe den Philosophen in Ratlosigkeit gestürzt. Apollo könne doch nicht lügen; so gelte es denn, den verborgenen Sinn seines Wahrspruchs zu ergründen. Dieser Aufgabe habe sich Sokrates nicht zu entziehen vermocht und darum seinen „Irrgang" begonnen, den Versuch, alle diejenigen, die im Rufe der Weisheit stehen: Staatsmänner, Dichter, Handwerker, auf ihren Weisheitsbesitz zu prüfen. Jener Rundgang habe eine Saat des Hasses gegen ihn ausgestreut, der auch die gegenwärtige Anklage entsprossen sei. Er selbst habe aus ihm die Lehre gezogen, daß alle anderen gleich ihm selbst der echten Weisheit entbehren, wohl aber von dem ihm fremden Weisheitsdünkel erfüllt seien. Damit habe sich ihm der Sinn des Delphischen Ausspruches enthüllt. Es ist um die menschliche Weisheit — das habe die Pythia sagen wollen — kläglich genug bestellt; am besten steht es noch um diejenigen, die, wie beispielsweise Sokrates, sich dieses ihres Weisheitsmangels voll bewußt sind. Ehe wir die Wirksamkeit dieser Darstellung ins Auge fassen, ziemt es, ihre tatsächliche Begründung zu erörtern. Hier muß zweierlei streng geschieden werden: der Delphische Spruch selbst und seine Bedeutung für die Laufbahn des Sokrates. An der historischen Tatsächlichkeit des ersteren haftet unseres Erachtens nicht der leiseste Zweifel. Eine Zeugenaussage, die in einem kürzlich stattgehabten Prozeß erfolgt sei, erfinden und eine hochbedeutsame Tatsache durch solch eine Erfindung der Mit- und Nachwelt glaubhaft machen wollen, wer

wird solch ein ebenso ungereimtes als gewissenloses Beginnen einem Platon zutrauen? So zweifellos aber die Tatsache selbst ist, so schwierig ist es, sie in befriedigender Weise zu erklären. Hat man zu Delphi die heilsame Einwirkung der sokratischen Reden wirklich so klar erkannt und so hoch geschätzt, daß man ihr durch jenen Ausspruch Vorschub zu leisten geneigt war? Oder war es sein Spott über die Ratlosigkeit der Volksversammlungen, über das demokratische Regiment der Unkunde, der ihm die Sympathien der aristokratisch gesinnten Delphischen Priesterschaft erwarb? Oder war es endlich des Sokrates tiefe Verehrung für Apollo und sein Heiligtum, die in einer Zeit religiöser Zweifelsucht den Verwaltern der Orakelstätte einer dankenden Erwiderung wert erschien? Wir werden dies niemals wissen. Eines aber glauben wir mit Sicherheit zu wissen: daß nämlich die Verwertung jenes Spruches in der „Apologie" eine ungeschichtliche ist. Er soll den Ausgangspunkt der gesamten öffentlichen Tätigkeit des Sokrates gebildet haben. Woher wußte man denn aber zu Delphi irgendetwas über ihn, ehe er jene Tätigkeit begonnen hatte? Sie allein war es ja, der er sein Ansehen verdankte; und in hohem Grade unwahrscheinlich darf es heißen, daß das Orakel sich auf die Weisheitsansprüche eines in weiteren Kreisen völlig Unbekannten eingelassen habe. Geradezu undenkbar aber ist es, daß der Drang zur Betätigung seines dialektischen Genies erst durch die Kunde von jenem Spruch geweckt ward, gleichwie es tatsächlich unwahr ist, daß seine Dialektik dem hier angegebenen Zweck ausschließlich gewidmet blieb. Damit ist freilich die Frage, ob Platon oder Sokrates hier zu uns redet, noch nicht entschieden. Denn auch dem auf seine eigene Vergangenheit Zurückblickenden kann die Perspektive sich verschieben. Er kann einem Erlebnis eine Bedeutung zuschreiben und einen Einfluß beimessen, den es in Wirklichkeit nicht auf ihn geübt hat. Aber wahrscheinlicher ist hier allerdings die Annahme planvoll waltender Kunst, wie wir sie Platon zuschreiben dürfen, wenn anders der Schluß von der Wirkung auf die sie herbeiführende Absicht kein völlig unzulässiger ist. Denn die Wirkung solch einer Darstellung konnte allerdings eine sehr erhebliche sein. „Diese Bewandtnis also hat es — so mochte manch ein argloser Leser ausrufen — mit dem vielberufenen Kreuzverhör des Sokrates. Worin wir nichts als neckenden Mutwillen, kränkende Überhebung, dreiste Vernünftelei erblickten, das war in Wahrheit der Ausfluß tiefinnerlicher Bescheidenheit, des Widerstrebens gegen ein übermäßiges Lob und vor allem des frommen Dranges, einen Ausspruch der Gottheit zu begreifen und zu rechtfertigen!"

Noch weit entschiedener darf aber unser Urteil über die Darstellung lauten, die dem positiven Arm der sokratischen Philosophie gewidmet ist. Hier begibt sich in der Tat etwas gar Befremdliches. Die „Apologie" gerät mit sich selbst in Widerspruch, nicht minder mit der allgemeinen

zeitgenössischen Auffassung der Persönlichkeit des Sokrates und, was weitaus das Wichtigste ist, mit dem durch unverbrüchliche Zeugnisse gesicherten Kern seiner Ethik. Während ein Teil der „Apologie" die durch den Delphischen Spruch veranlaßte Menschenprüfung nicht nur in den Vordergrund stellt, sondern sie das Leben des Sokrates geradezu ausfüllen läßt, führt uns ein anderer Teil derselben Rede ein sehr verschiedenes Bild vor Augen. An die Stelle jener „Gottesknechtschaft" tritt mit wenig verändertem Ausdruck, aber mit ganz und gar verändertem Gehalt ein anderer „Gottesdienst". Sokrates erscheint hier als Mahnredner und Tugendprediger, der sich an alle Welt, an Fremde wie an Einheimische, wendet und sie durch seinen Zuspruch zu bewegen sucht, sich um ihr wahres Heil zu kümmern, sich nicht um Ehre und Besitz, sondern um Tugend und die Wohlordnung ihrer Seele zu bemühen. Wir wollen nicht bei der Unwahrscheinlichkeit verweilen, daß das Bild eines solchen Sokrates in dem Spiegel der Komödie die Gestalt gewinnen konnte, die uns aus ihm entgegenblickt. Aber all das, was wir von seinen positiven ethischen Lehren wissen, steht mit dieser Darstellung in Widerspruch. Die Lehre vom „Tugendwissen" ist nicht mit ihr vereinbar. Wer das Gute weiß, der tut es. Es bedarf dazu keiner Ermahnung, keiner Paränese. Nicht ermunternder Zuspruch, sondern Belehrung und Klärung der Begriffe ist es, was allein not tut. So scheint es denn unmöglich, diese Schilderung für volle geschichtliche Wirklichkeit zu halten. Ebensowenig freilich ist sie eine willkürliche Erdichtung. Die „protreptische" Absicht — so ward jüngst bemerkt — ist von Platon an die Stelle der „protreptischen" Wirkung gesetzt worden.[1] Oder, genauer gesprochen, was Platon ihn stets unmittelbar, mit absichtlichem Bemühen bewirken läßt, das hat Sokrates nicht selten mittelbar, mit und ohne Absicht, bewirkt. Denn der Reiz seiner Gespräche hat auch Widerstrebende bestrickt, ihr Interesse gefangen genommen, sie von den Äußerlichkeiten des Lebens ab- und zur Beschäftigung mit den höchsten und tiefsten Fragen hingelenkt. Das geschah in Wahrheit in der Form von begrifflichen Erörterungen. Wer in der also bewirkten Läuterung der Begriffe und in der sie begleitenden Vertiefung einen hochwichtigen Behelf moralischen Fortschritts erblickte und zugleich diese seine Überzeugung solchen mitteilen wollte, die jenen Zusammenhang zu verstehen unvermögend waren, der mochte wohl dazu gelangen, mittels einer überraschenden Metamorphose den Moralzergliederer in einen Moralprediger zu verwandeln. Platon opfert hier die Richtigkeit der Tatsachen der Richtigkeit des Eindrucks. Er bietet einigermaßen getrübte Wahrheit, damit die ungetrübte nicht durch das entstellende Medium einer beschränkten Auffassung zu gröblicher Unwahrheit verzerrt werde. Sein Verfahren gleicht demjenigen, das der Verfertiger eines Fernrohrs einhält, indem er die Ablenkung, welche der Lichtstrahl durch eine Linse er-

leidet, durch die Hinzufügung einer zweiten, im entgegengesetzten Sinne wirkenden Linse wettmacht. Und wenn sich hier wie dort gar leicht ein unbeabsichtigter Überschuß von Wirkung einstellt, so fällt dieser Übelstand der Unvollkommenheit alles Menschlichen zur Last.

4. Die voranstehenden Erwägungen machen es uns unmöglich, in der „Apologie" eine durchwegs treue Wiedergabe der im Gerichtssaal wirklich gesprochenen Reden zu erkennen. Eine reinliche Scheidung von Wahrheit und Dichtung ist mit unsern Mitteln nicht erreichbar. Zwei Dinge dürfen wir jedoch nicht vergessen. Kein antiker Schriftsteller hat Bedenken getragen, die Reden seiner Helden umzubilden, zu verschönern, sie dem, was ihm als Vollkommenheit galt, näher zu bringen. Es wäre einem Wunder gleich zu achten, wenn Platon, in dessen Staatstheorie die als Arznei verwendete „heilsame Unwahrheit"[1] eine so große Rolle spielt, in der schriftstellerischen Praxis es anders gehalten und den Strom seiner Beredsamkeit von derartigen Skrupeln hätte eindämmen lassen. Andererseits hatte Platon keinen Grund, jene Teile der wirklich gehaltenen Verteidigungsrede, die er seinem Zwecke dienstbar machen konnte, wesentlich umzugestalten; und es wäre erstaunlich, wenn jene Rede nicht eine erkleckliche Anzahl derartiger Stücke enthalten hätte. Darum durften wir mit Fug von Wahrheit und Dichtung sprechen, auf deren durchgängige Sonderung wir verzichten müssen. Nur daß der gesamte künstlerische Aufbau Platons Werk ist, möchten wir mit einiger Zuversicht behaupten; nicht minder, daß die zugleich kürzeste und mit dem Verlauf des Prozesses am engsten verknüpfte zweite Rede am meisten von echtem sokratischem Gut enthält.

Echtes sokratisches Gut! Das ist freilich in höherem Sinne die ganze „Apologie". Denn bedeutsamer als die intellektuellen und künstlerischen Eigenschaften des Werkes, bei denen wir allzulange verweilen mußten, ist der Untergrund großer Gesinnung, von dem die wunderbare Schöpfung getragen wird. Diese ist noch mehr sokratisch als platonisch. Die Mischung oder vielmehr die innerliche Durchdringung von Nüchternheit und Enthusiasmus, die Geringschätzung alles Äußerlichen, der Glaube an die siegreiche Macht des vernünftigen Denkens, die Zuversicht, daß der „gute Mann" gegen jeden Schicksalsschlag gefeit sei, das heitere Vertrauen, mit welchem dieser unbeirrt durch Furcht und Hoffnung seinen Weg wandelt und seine Aufgabe erfüllt — all das hat die „Apologie" zu einem Laienbrevier starker und freier Geister gemacht, das noch heute wie vor dreiundzwanzig Jahrhunderten die Seelen ergreift und die Herzen entzündet. Sie ist eines der m ä n n l i c h s t e n Bücher der Weltliteratur; wie kaum ein anderes geeignet, die Mannestugend der Fassung in die Gemüter zu pflanzen. Schwer ist es, ihr Verhältnis zu den göttlichen Dingen in das rechte Licht zu rücken. Viel ist darin von den Göttern die Rede; aber von Knechtssinn gegenüber göttlichen Machtgeboten, von

Götterfurcht oder *Deisidämonie* irgendwelcher Art ist ihr Wesen so frei wie das Lehrgedicht des L u k r e z. Die göttlichen Stimmen, die darin ertönen, bilden in Wahrheit einen Chor, der die führende Stimme der sokratischen Persönlichkeit und des sokratischen Gewissens nicht übertönt, sondern begleitet. Am deutlichsten offenbart sich die Eigenart des Werkes in der Schlußrede, die Sokrates nach der Fällung des Todesurteils an die Geschworenen richtet. In dieser könnte man von vornherein am ehesten geneigt sein, eine freie Zutat Platons zu erblicken; doch hat er ihr jedenfalls die sokratische Farbe aufs treulichste gewahrt. Es wird daselbst die Frage der Unsterblichkeit aufgeworfen, aber ganz und gar nicht entschieden. Ob es ein Fortleben der Verstorbenen gebe, ob der Tod einem tiefen, traumlosen Schlafe gleiche, beide Möglichkeiten werden erörtert, ohne daß zwischen ihnen eine Wahl getroffen würde. Mag die eine oder die andere derselben Wirklichkeit sein, in keinem der beiden Fälle soll der Tod einem Übel gleichgeachtet werden. Und damit nicht genug. Auch dort, wo die Fortdauer der Seele ins Auge gefaßt wird, ist das Bild des Jenseits aller dumpfen Schrecknisse, aber auch aller überirdischen Wonnen entkleidet. Nicht himmlische Entzückungen und nicht Höllenqualen werden, wie sonst so oft bei Platon, ausgemalt. Der unerschütterliche Gleichmut, so möchte man sagen, den Sokrates im Leben betätigt hat, begleitet ihn auch auf seinem Gange durch die Unterwelt. Dort hofft er den halbgöttlichen Heroen der Vorzeit zu begegnen und von ihnen reichliche Belehrung zu empfangen. Auch diesen gegenüber werde er sein Kreuzverhör üben, um echte Weisheit von bloßer Scheinweisheit zu sondern. Zu dieser beseligenden Erwartung geselle sich eine trostreiche Gewißheit. E i n e s drohe dort unten nicht: die Verhängung der Todesstrafe. — Mit Heiterkeit in den Tod zu gehen, das hat die „Apologie" auch diejenigen gelehrt, die damit nicht in die Freuden eines Paradieses einzugehen meinen.

Vielleicht noch mehr als die Lehre hat das Beispiel des Sokrates gewirkt. Der Vollzug des Urteils mußte bis zur Rückkehr der zur Zeit auf Delos weilenden Festgesandtschaft verschoben werden, und der Verurteilte benutzte diese Monatsfrist zur eifrigen Fortsetzung der gewohnten Unterhaltungen mit seinen Schülern, daneben dazu, äsopische Fabeln in Verse zu bringen.[1] Damit glaubte er einem göttlichen Befehle zu gehorchen, der jetzt wie schon mehrmals vorher in Traumgesichten an ihn ergangen war. Dieser gebot ihm, sich im Dienste der Musen zu betätigen. Vielleicht dürfen wir auch darin eine aus den Tiefen des Unbewußten auftauchende Mahnung erblicken (vgl. S. 68), einen Mangel seiner Naturbegabung ergänzend nach Vollkommenheit zu streben. Wie er endlich, als die letzte Stunde herannahte, die klagenden Angehörigen fortgeschickt, die weinenden Jünger getröstet, mit dem Kerkermeister milde und freundliche Worte gewechselt und in voller Gelassenheit den Schierlingsbecher

geleert hat — kaum tut es not, diese Bilder aufzufrischen, die uns der platonische „Phädon" in nie erbleichenden Farben bewahrt hat.

5. Solange Menschen auf Erden leben, wird jener Gerichtstag unvergessen bleiben. Niemals wird die Klage verstummen um den frühesten Blutzeugen der freien Vernunftforschung. Auch um das Opfer fanatischer Unduldsamkeit? Das ist eine Frage, in betreff deren die Stimmen annoch geteilt sind.[1] Die einen werden nicht müde, jenes Verdikt als einen Justizmord der schlimmsten Art, als einen untilgbaren Flecken auf dem Ehrenschilde des athenischen Staates zu brandmarken. Andere, deren Zahl geringer ist, ergreifen die Partei der „Gesetzlichen" gegen den „Revolutionär" und spähen begierig nach allem, was die Größe des Sokrates zu mindern geeignet scheint. Unsere Überzeugung geht dahin, daß das verhängnisvolle Ereignis zum kleineren Teile durch Vorurteil und Mißverstand verschuldet worden, zum weitaus größeren Teil und in entscheidendem Maße die Wirkung eines vollberechtigten Konfliktes gewesen ist. Hier hat Hegel, wie wir meinen, das Richtige gesehen.[2] Zwei Weltanschauungen, fast möchte man sagen: zwei Menschheitsphasen, rangen an jenem Tage miteinander. Die von Sokrates eingeleitete Bewegung war ein unermeßlicher Segen für die Zukunft des Menschengeschlechtes; sie war ein Gut von sehr zweifelhaftem Werte für die athenische Gegenwart. Dem Rechte des Gemeinwesens, sich zu behaupten und auflösenden Tendenzen entgegenzuwirken, stand das Recht einer großen Persönlichkeit gegenüber, neue Bahnen zu erschließen und sie aller Zähigkeit des Herkommens, jedem Aufgebot dräuender Staatsmacht zum Trotze mutvoll zu beschreiten. An dieser Berechtigung des Individuums zweifeln unter denen, an welche diese Blätter sich wenden, bei weitem nicht so viele, als an jener des Staates. War es eines gesitteten und hochgebildeten Volkes — so dürfte manch einer unserer Leser entrüstet ausrufen — nicht ganz und gar unwürdig, das Recht der freien Meinungsäußerung in so gröblicher Weise zu verletzen? Die Freiheit der Meinungsäußerung, so antworten wir, gehört um ihrer segensreichen Wirkungen willen zu den kostbarsten Besitztümern der Menschheit, allein sie hat niemals und nirgendwo ohne jegliche Einschränkung gegolten. Sie hat im abgelaufenen Jahrhundert keinen warmherzigeren und erleuchteteren Anwalt gefunden als J. S. Mill.[3] Und doch hat auch dieser feurige Fürsprecher individueller Freiheit nicht umhingekonnt, eine Schranke derselben anzuerkennen. „Niemand verlangt — so heißt es an einer Stelle des prächtigen Buches „Von der Freiheit" —, daß Handlungen so frei sein sollten wie Meinungen. Im Gegenteil. Selbst Meinungen verlieren ihren Freibrief, sobald . . . . ihre Äußerung eine positive Aufreizung zu einer Übeltat bildet. Die Meinung z. B., daß die Kornhändler Blutsauger der Armen sind, oder daß das Eigentum Diebstahl ist, sollte keine Ahndung nach

sich ziehen, solange sie einfach durch die Presse in Umlauf gesetzt wird; wohl aber kann sie mit vollem Rechte straffällig werden, wenn sie einem aufgeregten Pöbelhaufen vor dem Hause eines Kornhändlers mündlich gepredigt oder in Form eines Flugblattes unter demselben verbreitet wird.“ Und wie, so dürfen wir wohl fragen, wenn der Inhalt jenes Flugblattes am Tage vorher durch eine Zeitung in die Öffentlichkeit gebracht ward? Wie, wenn der Pöbelhaufe zwar noch nicht versammelt, aber seine Versammlung stündlich zu gewärtigen ist? Wer sieht nicht, daß die hier gezogene Grenze eine fließende ist und je nach der Größe und Nähe der drohenden Gefahr und je nach der Stärke und Zuverlässigkeit der zur Abwehr bereitstehenden Mittel eine andere sein wird! In Wahrheit hat kein Gemeinwesen, mochten seine Bürger von dem Wert und der Wichtigkeit freier theoretischer Erörterung noch so sehr durchdrungen sein, diese Freiheit unter allen Umständen und auch dann gewahrt, wenn seine Lebensinteressen unmittelbar auf dem Spiele standen. Hier muß der Schwäche der antiken Staatswesen gedacht werden. Jene kleinen Stadtrepubliken waren schwach an Volkszahl, doppelt schwach durch die Nötigung, den immer drohenden Angriffen der Nachbarn Trotz zu bieten. Und auch das, was an sich ein Element der Stärke war, die Gleichartigkeit der Bevölkerung, konnte in der Rücksicht, die uns hier beschäftigt, zu einem Element der Schwäche werden. Die Ausbreitung staatsgefährlicher Lehren kann in unseren modernen Mittel- und Großstaaten weit fortschreiten, ohne daß der entscheidende Schritt, der von der Theorie zur Praxis hinüberführt, in naher Aussicht stünde. Ein beträchtlicher Bruchteil der Bevölkerung kann von jenen Doktrinen ergriffen sein, während andere und erhebliche Bestandteile des Volkes ein gewaltiges Gegengewicht bilden. Man denke an den Gegensatz von Bauern und Bürgern, von Bürgern und Proletariern. Was im alten Athen von derartigen Gegensätzen vorhanden war, hat im Laufe der Zeit und durch die darauf abzielende Einwirkung großer Staatsmänner gar viel von der ursprünglichen Schärfe verloren. Die Landbevölkerung war dem städtischen Einfluß untertan. Nur in den nicht allzu häufigen Fällen eigentlicher Gesetzesrevisionen waren die Demen oder Gaue zu einigermaßen selbständiger Mitwirkung berufen. Das Schicksal Athens entschied sich täglich auf der Pnyx. Daß der Bestand des Staates und seiner Einrichtungen im letzten Grunde von der staats- und gesetzestreuen Gesinnung seiner Bürger abhängt, das ist freilich eine allgemeine Wahrheit. In weit buchstäblicherem Sinne hat sie jedoch im Altertum gegolten. Jede Erschütterung der Grundfesten des Staates mußte alsbald empfunden werden. Jeder Stoß konnte sich aus den Tiefen ungehindert bis zum Giebel des gesellschaftlichen Baues fortpflanzen. Hemmende Zwischenfaktoren fehlten. Das Staatsinteresse entbehrte des Schutzes, den ihm die Erblichkeit der höchsten Obrigkeit, eine organisierte Waffenmacht und Beamten-

schaft gewähren können. Athen besaß kein Fürstenhaus, kein stehendes Heer und keine Bureaukratie. Um so sicherer mußte der Staat auf die Treue seiner Bürgerschaft bauen können. Diese setzte sich wie jederzeit und allenthalben aus einer ungeheuren Mehrheit von Geführten und aus der kleinen Minderheit der Führenden zusammen. Zu den letzteren zählten in erster Reihe jene, welche die Waffe des Wortes in überlegener Weise zu handhaben wußten. Diese Überlegenheit erwarb oder verstärkte man durch dialektische und rhetorische Schulung. So begreift es sich, daß ein Meister der Dialektik, der mehrere Jahrzehnte hindurch auf viele der zugleich ehrgeizigsten und begabtesten Jünglinge nachhaltigen Einfluß übte, und der überdies der originellste ethische und politische Denker seines Zeitalters war, zu einer Macht im Staate werden und als eine ergiebige Quelle des Heils oder Unheils gelten konnte.

Wenn aber weite Kreise den Einfluß des Sokrates als einen unheilvollen empfanden, so hat vieles zusammengewirkt, diesen Eindruck zu erzeugen. Daß Kritias und Alkibiades, die Schädiger des Staates, auf die Gestalt ihres Meisters einen tiefen Schatten warfen, möchte man zunächst freilich beinahe einen unglückseligen Zufall nennen.[1] Denn darin mag Xenophon[2] nicht unrecht haben, daß Kritias zum mindesten im Umgang mit Sokrates vornehmlich eine Förderung seines politischen Könnens suchte, und daß die beiden in ihrer Charakterbildung nicht wesentlich oder dauernd von ihm beeinflußt wurden. Allein wie begreiflich ist es, daß zu der großen Zahl hochstrebender Jünglinge, die diesen Bildungsweg einschlugen, auch solche gehörten, deren spätere Wirksamkeit dem Staatswohl ernsten Eintrag tat. Als ein unglücklicher Zufall könnte eher das erscheinen, daß nicht auch unter jenen, die das Gemeinwohl mächtig förderten, Jünger des Sokrates zu finden waren. Das lag jedoch an tieferen Ursachen, und zwar an solchen von zwiefacher Art. Sokrates war, wie unseren Lesern genugsam bekannt ist, kein Freund der geltenden, d. h. der demokratischen Staatsordnung. Diese entsprach nicht seiner Lehre von der Suprematie des Intellekts. Xenophon führt unter den Vorwürfen des „Anklägers" (d. h. wahrscheinlich des vom Literaten Polykrates in seiner mehrere Jahre nach dem Prozeß verfaßten Flugschrift redend eingeführten Anytos) den folgenden an: „Sokrates hat seine Genossen zu Verächtern der bestehenden Gesetze gemacht." Auf diese Anklage weiß Xenophon nichts irgend Triftiges zu erwidern, ja er bestätigt sie unwillkürlich, indem er bloß das in Abrede stellt, daß der Meister seine Jünger zu „gewaltsamen" Verfassungsänderungen angestachelt habe. Noch bedeutsamer ist jedoch ein anderes. Nicht bloß der im Vaterlande geltenden Ordnung, auch diesem selbst haben sich die Freunde des Sokrates mehrfach abhold und entfremdet erwiesen. Xenophon hat in dieser Rücksicht durch seinen Lebensgang mehr Anklagematerial gegen seinen Lehrer aufgehäuft, als er in seinen

Verteidigungsschriften zu entkräften vermocht hat. Und wie Xenophon in Persien und in Sparta, so ist Platon in Syrakus fast einheimischer geworden als in seiner Vaterstadt. Antisthenes und Aristipp haben das öffentliche Leben mit Absicht gemieden, und in der Schule des ersteren ist das „Weltbürgertum" des Weisen geradezu verkündet und zum herrschenden Glaubenssatz erhoben worden. Daß auch hier die Jünger auf den Spuren des Meisters wandelten, wird niemand bezweifeln.

Auch bedarf es nicht der Vermutungen. Daß ein Mann von der Begabung des Sokrates sich dem Dienste des Gemeinwesens entzogen hat, war ein Gegenstand allgemeiner Verwunderung. Platon läßt ihn zu seiner Rechtfertigung in der „Apologie" den befremdlichen Satz aussprechen: „Wer das Unrecht wahrhaft bekämpfen will, dessen Platz ist im Privatleben, nicht im öffentlichen Leben."[1] Und begründet wird dieses Urteil, wie es allein begründet werden konnte, durch den Hinweis auf die angebliche Nutzlosigkeit jeder öffentlichen Unrechtsbekämpfung, auf die Heillosigkeit der staatlichen Zustände und die Unverbesserlichkeit der Menge. Denn das heißt es ja, wenn Sokrates behauptet, er hätte bei tätiger Anteilnahme an den öffentlichen Dingen nicht zu hohen Jahren gelangen können, er hätte immer und immer wieder sein Leben im Kampf mit dem Volke in die Schanze schlagen müssen, ohne doch diesem zu nützen. Wohlgemerkt: demselben Volke, welches Perikles zu seiner Leichenrede Modell gestanden hat, das, durch Niederlagen gebeugt, durch schmerzliche Erfahrungen geläutert, wahrlich nicht als ein unbrauchbarer Stoff in der Hand wohlwollender und einsichtiger Bildner gelten konnte. Hier fällt es schwer, sich einer Regung schmerzlichsten Bedauerns zu erwehren. Eines der bildsamsten und edelsten Völker wird von einigen seiner besten Männer verlassen, die ihm kaltsinnig den Rücken kehren und jede an seine Erziehung gewandte Mühe für verschwendet erklären. Doch statt in Klagen auszubrechen, bestreben wir uns lieber, zu begreifen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß der sokratischen Wirksamkeit von Anfang an eine Tendenz innewohnte, die danach angetan war, wahre und innige Heimatsliebe zu untergraben, mag auch diese Tendenz erst bei den Jüngern des Meisters, zumal bei dem Emigranten Xenophon und dem Weltbürger Antisthenes, zur vollen Entfaltung gelangt sein. Allein diese Entfremdung trat nicht darum ein, weil Sokrates, wie Miß Frances Wright (wenn auch in etwas anderem Sinne) zu Bentham sagte,[2] „ein Eiszapfen" gewesen ist, sondern weil sein Herz von einem anderen, von einem neuen Ideal erfüllt war. Die „Einsicht" ist nicht athenisch, die „Besonnenheit" ist nicht spartanisch, die „Tapferkeit" ist nicht korinthisch. Wo alles und jedes vor den Richterstuhl der Vernunft geladen ward, wo nichts Herkömmliches als solches Geltung besitzen, vielmehr alles von der denkenden Reflexion seine Rechtfertigung empfangen sollte, wie konnte da

der auf einige Quadratmeilen beschränkte Stadtpatriotismus von ehemals seine alte Stärke bewahren? Die Gleichgültigkeit gegen den „Erdenwinkel, in den das Schicksal seinen Körper geworfen hatte“, mußte in Wahrheit (wenngleich der angeblich sokratische Ausspruch, den Epiktet mit diesen Worten erläutert,[1] ein apokrypher sein mag) dort erwachsen, wo die Beschäftigung mit dem Allgemein-Menschlichen alles andere in den Hintergrund drängte. Es war das Verhängnis der Philosophie, daß sie vom Anbeginn an auf die nationale Lebensansicht und Lebensordnung zersetzend eingewirkt hat. Unsere Leser erinnern sich noch des vielgewanderten, tiefdenkenden greisen Spielmanns, dessen einschneidende Kritik einen unheilbaren Bruch in das griechische Leben gebracht hat. An der Stelle, zu der unsere geschichtliche Darlegung nunmehr gelangt ist, kann jener Gegensatz der philosophischen Kritik und der nationalen Ideale zugleich ein tieferer und ein offenkundigerer heißen. Es ist die alte Enge, die alte Traulichkeit, die alte Wärme und Kraft des hellenischen Lebens, die jetzt die Philosophen zu zerstören drohen. Der Vernunft-Moral ist der Kultus des Weltbürgertums alsbald nachgefolgt. Hinter diesem sieht man ein Weltreich, hinter dem Weltreich eine Weltreligion erstehen.

Nicht als ob wir andeuten wollten, daß Anytos, Lykon und Melētos im Frühling des Jahres 399 so weittragende Blicke in die Zukunft geworfen haben. Aber wenn sie an des Sokrates und der Seinen warmer Liebe zur Verfassung und zum Vaterland irre wurden, wenn sie in jener Vernunft- und Begriffsforschung eine Gefahr für den Bestand der nationalen Religion und des gesamten nationalen Wesens witterten, und wenn sie demgemäß in einem überaus kritischen Zeitpunkt der heimischen Geschichte den Stimmführer der neuen Richtung zum Schweigen bringen wollten, so darf uns dies weder verwunderlich dünken, noch als ein Zeichen bösartiger Gehässigkeit oder ungewöhnlicher Beschränktheit gelten. Zum Schweigen bringen, nicht weniger und nicht mehr. Solch ein Zweck wäre freilich in unseren modernen Gemeinwesen ungleich leichter zu erreichen. Die Entziehung einer Professur, die Einleitung einer Disziplinaruntersuchung oder — in den minder freiheitlichen Staaten — ein Polizeiverbot, eine Ausweisung oder eine administrative Verschickung, jedes dieser Mittel hätte, mehr oder weniger gründlich, seinen Dienst getan. Anders im alten Athen. Hier war keiner jener Wege gangbar; ein Strafprozeß allein konnte zum Ziele führen. Und die einzige Handhabe, die das Gesetz darbot, war die Gottlosigkeitsklage. Der konservative Geist der athenischen Demokratie hatte es bewirkt, daß die Härte der alten Satzung, welche die Gottlosigkeit mit dem Tode ahndete, zwar durch eine duldsamere Praxis gemildert, nicht aber grundsätzlich beseitigt war. Wir vernehmen es aus dem Munde derjenigen, denen es keineswegs

darum zu tun war, die Sache in diesem Lichte darzustellen, die es vielmehr bei weitem vorgezogen hätten, den Anklägern und Richtern die volle Verantwortung für den unheilvollen Ausgang aufzubürden — wir wissen es aus Platons und Xenophons Munde, daß es ganz und gar an Sokrates lag, diesen zu vermeiden. Es stand ihm frei, sich nicht zu stellen, während er sich gestellt hat. Es stand ihm frei, die Strafe des Exils mit voller Aussicht auf Erfolg zu beantragen. Es stand ihm frei, selbst wenn er dies unterließ, der Todesstrafe dadurch zu entgehen, daß er in bescheidenstem Maße etwas von dem tat, was alle Angeklagten zu tun gewohnt waren, indem er sich bittend und unter Anrufung ihres Mitleids an die Richter wandte.[1] Es wäre ihm schließlich, selbst nachdem die Verurteilung erfolgt war, ein leichtes gewesen, aus der Haft zu entkommen. Zu solch einer Flucht waren, wie wir aus Platons „Kriton" ersehen, alle Vorbereitungen getroffen. Allein Sokrates war aus stärkerem Stoffe gebildet. Er war einer derjenigen, die dazu berufen sind, das Denken und Fühlen der Menschen in neue Bahnen zu zwingen. Er war jedem Abkommen abhold. Sein Entschluß stand unwiderruflich fest: er wollte zu lehren fortfahren oder zu leben aufhören!

Was im späten Altertum von der Reue der Athener, von der Errichtung eines Standbildes für Sokrates und von einer über die Ankläger verhängten Strafe erzählt ward, ist längst, zumal auf Grund der diesen Berichten anhaftenden chronologischen Unmöglichkeiten, als leere Fabelei erkannt worden.[2] Wozu die Hinrichtung des Sokrates in Wirklichkeit den Anlaß bot, das war ein Austausch literarischer Plänkeleien. Auf die Ausführung der Klagepunkte durch Polykrates ist eine Erwiderung aus der Feder des rührigen und talentvollen Redenschreibers Lysias gefolgt. Auch blieb der Gegenstand ein dankbares Thema rhetorischer Übung bis in die spätrömische Zeit, aus der uns ein solches Probestück (die „Apologie" des Libanios) erhalten ist. Die vorherrschende Gesinnung des athenischen Volkes erhellt jedoch mit Deutlichkeit aus dem Umstand, daß der Staatsmann und Redner Äschines mehr als ein halbes Jahrhundert später vor dem versammelten Volke die folgenden Worte sprechen und dadurch die Sache, die er damals (345) — in seiner Rede gegen Timarch — vertrat, zu fördern hoffen konnte: „Ferner habt ihr, o Athener, Sokrates, den Sophisten, getötet, weil es sich erwies, daß er Kritias, einen der dreißig Zerstörer der Demokratie, erzogen hatte."[3]

Der tote Sokrates ist auferstanden, nicht nur in den Schulen, auch in den Schriften seiner Jünger, die nicht müde wurden, den verehrten Meister in Person auftreten, ihn auf dem Marktplatz und in den Turnschulen mit jung und alt verkehren zu lassen, wie er es im Leben zu tun gewohnt gewesen war. So hat er denn in Wahrheit zu lehren fortgefahren, selbst nachdem er zu leben aufgehört hatte! Der bunten,

vielgeteilten Schar der Sokratiker müssen wir nunmehr unser Augenmerk zuwenden. Wir beginnen mit demjenigen, der keineswegs als Denker, wohl aber als Zeuge und Gewährsmann unser Interesse in erster Reihe in Anspruch nimmt, mit Xenophon.

Sechstes Kapitel.

Xenophon.

Xenophon war mit Schönheit reich begnadet Es war dies kein ungemischter Segen. Pflegt sich an Männerschönheit doch gar häufig Dünkel und Selbstgefälligkeit zu heften. Dieses Los ward auch dem „wunderschönen" Sohn des Gryllos nicht erspart. Er ist sein Leben lang ein Dilettant geblieben, im Goetheschen Sinne des Wortes, d. h. ein Mann, der sich allezeit an Dinge zu wagen pflegt, denen er nicht völlig gewachsen ist.[1] Ein Feld seiner vielartigen Tätigkeit müssen wir freilich von diesem Urteil ausnehmen. Ein Fachmann war Xenophon in sportlichen Dingen, als Jäger und Reiter, und die zwei Schriftchen, welche er diesen seinen Lieblingsthemen widmete (das „Reitbuch" und das Buch „Vom Reiteroberst"), gehören in der Tat zu dem Besten, was aus seinem Schreibrohr geflossen ist.[2] Hier, wo er es am wenigsten sein will, ist er am meisten Philosoph. Seine tierpsychologischen Wahrnehmungen und die daraus gezogenen Schlüsse zeigen ungleich größere Feinheit als seine moralphilosophischen oder seine historisch-politischen Überlegungen. Auch kommt die wertvollste Mitgift, mit der die Natur ihn ausgestattet hat, die Gabe sinnenkräftiger Beobachtung, hier zur erfreulichsten Geltung. Endlich macht sein warmer Natursinn, seine herzliche und naive Freude am Tun und Treiben der Tiere, diese Schriften zu einer ebenso ergötzlichen Lektüre wie die besten Abschnitte seines „Wirtschaftsbuches", aus denen uns das Behagen am Landleben und an ländlicher Arbeit so erquickend anweht wie der Brodem, der aus einer frisch angebrochenen Erdscholle aufsteigt.

War es das Unzulängliche seiner Vermögenslage oder die Triebkraft des Ehrgeizes, die ihn aus diesen friedlichen Kreisen auf die Bahn eines abenteuernden Lebens lockte? Fast sicherlich hat beides zusammengewirkt. Er stand noch in den zwanziger Jahren, als er Athen verließ; er ist nicht mehr oder doch nur zu flüchtigem Besuch dahin zurückgekehrt und ist in hohem Greisenalter in der Fremde ge-

storben. Zunächst lenkte er seine Schritte nach dem Osten. Dort war Ruhm und Reichtum weit eher zu gewinnen als in der Vaterstadt, die, aus einem langen, aufreibenden Krieg als besiegte hervorgegangen, alsbald in schwere bürgerliche Wirren verstrickt ward, in denen Xenophons Gesinnungsgenossen die Unterliegenden waren. Eben damals warb Kyros, der jüngere Bruder des Perserkönigs Artaxerxes („Mnemon"), ein durch große Freigebigkeit und vielleicht auch noch durch andere Vorzüge ausgezeichneter Prinz, in Thrakien wie in Griechenland Söldner, um mit ihrer Hilfe den Thronstreit mit seinem Bruder auszufechten. Auch Xenophon ward, von einem Freunde empfohlen, dem persischen Kronprätendenten in Sardes „vorgestellt" und von diesem freundlichst aufgenommen.

Wir erfahren nicht, welche Stellung ihm im Hof- und Kriegslager zugedacht war. Sollte er wirklich dem griechenfreundlichen Prinzen nur Gesellschaft leisten und etwa im Tischgespräch den Widerpart einer seiner morganatischen Gemahlinnen, der „schönen und geistreichen" Phokäerin Aspasia [1], bilden? Oder stellt es der Athener bloß darum so bestimmt in Abrede, bei dem persischen Fürsten Kriegsdienste genommen zu haben, weil dieser soeben erst den Spartanern im Kampfe gegen Athen seine nachhaltige Unterstützung geliehen hatte? Zu Bedenken hatte schon der Plan seiner Verbindung mit Kyros aus diesem Grunde jedenfalls Anlaß gegeben. Und die Art, wie er selbst diese Skrupel beschwichtigte, läßt uns auf eine wenig erfreuliche Seite seines Wesens blicken. Sokrates, mit dem Xenophon verkehrte, und dessen Rat er bei jenem Anlaß einholte, äußerte die oben angedeuteten Bedenken und empfahl ihm, das Delphische Orakel zu befragen. Diesen Rat befolgte der Jünger in einer Weise, die mit Recht die Unzufriedenheit des Meisters erregt hat. Anstatt das Ziel des von ihm beabsichtigten Unternehmens zu nennen, richtete er an das Orakel die Frage, von welcher Gottheit er durch Opfer und Gebet einen glücklichen Erfolg seines Vorhabens erflehen solle.[2] Diese Kunst des Verschweigens, die der gottesfürchtige Xenophon sogar angesichts des pythischen Dreifußes zu üben wagte, hat er sicherlich auch den Menschen und zumal seinen Lesern gegenüber in reichem Ausmaß auszuüben nicht verschmäht. Und der Weg vom Verschweigen zum Irreleiten ist ein gar abschüssiger. Das kann uns ein flüchtiger Blick auf Xenophons berühmtestes Buch, die Schilderung seines persischen Abenteuers, lehren.

Man kennt den raschen und unglücklichen Ausgang jenes Feldzugs. Kyros fällt in der ersten Schlacht, die er seinem königlichen Bruder liefert; die griechischen Söldner werden gar bald durch die Tücke des Satrapen Tissaphernes ihrer Feldherren beraubt, und die führerlose Schar der „Zehntausend" beginnt jenen durch die kühne und glückliche Überwindung zahlloser Schwierigkeiten weltberühmten Rückzug, dessen

Geschichtsschreiber eben Xenophon geworden ist. Seiner Darstellung gebührt, was Frische, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Erzählung anlangt, das höchste Lob. Auch zur Kenntnis der Sitten und Gebräuche der Völkerschaften, deren Gebiet die heimkehrenden Griechen zumeist kämpfend durchzogen, liefert er manchen wertvollen, durch plastische und auch humorvolle Schilderung erfreulichen Beitrag. Leider steht diesen Glanzseiten des Buches mancher dunkle Schatten gegenüber. Daß ein Verfasser von Memoiren sein eigenes Verdienst nachdrücklich hervorhebt, daß er seine Erfolge in helles Licht stellt, seine Mißerfolge nicht selten zu verschleiern beflissen ist — dies darf der menschlichen Schwäche nicht allzu hoch angerechnet werden. Freilich sinkt, wer in dieser Weise Zeitgeschichte schreibt, auf ein Mittelmaß herab, das von der Ruhmeshöhe großer und echter Geschichtsschreibung gar weit abliegt. In der „Anabasis" des Xenophon haben jedoch diese und verwandte Mängel einen Stärkegrad erreicht, der nicht nur dem Ansehen des Geschichtsschreibers, der auch der Schätzung seiner Persönlichkeit erheblichen Eintrag tut. Vor allem: er setzt sich selbst in einer Art in Szene, die den Eindruck einer geradezu aufdringlichen Selbstverherrlichung hervorbringt. Sofort nach jenem Unglückstage, nach der Gefangennahme der Generale, welche die Söldnerschar in ratlose Betrübnis versetzt hat, tritt Xenophon aus seinem bis dahin sorglich gewahrten, nur durch zwei flüchtige Erwähnungen unterbrochenen Dunkel hervor. Er tritt hervor, der Sonne gleich, deren Glanz die nächtlichen Schatten zu zerstreuen bestimmt ist. Ein ermutigender Traum hat ihn über seine Sendung belehrt. Am frühen Morgen versammelt er zuerst einen engeren, dann einen weiteren Kreis von Offizieren, denen er sich als Führer anbietet, und durch deren Wahl er in der Tat an die Stelle eines der getöteten fünf Generale tritt. Dann legt er — man merkt den auf seine Wohlgestalt stolzen und diese zur Geltung zu bringen begierigen Mann — den schönsten Kriegsschmuck an, der ihm zu Gebote steht, und hält an das versammelte Heer eine viele Seiten füllende Ansprache. Dieser folgen zahlreiche andere, nicht minder ausführlich mitgeteilte Reden, gleichwie dem ersten schicksalsschweren Traum zu gelegener Zeit ein zweiter nachfolgt.

Es gibt eine Kunst der Täuschung, die falsche Eindrücke hervorruft, ohne viel falsche Tatsachen zu melden. Diese Kunst übt Xenophon als Meister. Ist doch aus seiner Erzählung die in alter und neuer Zeit weitverbreitete Vorstellung erwachsen, er habe den Rückzug der Zehntausend geleitet.[1] Und doch sagt Xenophon selbst dies mit keinem Worte. Die Verfassung des Heeres ist nach seinen eigenen Angaben eine demokratische; wichtige Beschlüsse werden mittelst Händeschau gefaßt, und was die Exekutive betrifft, so bleibt Xenophon stets einer von mehreren Generalen; derjenige, der eine Zeitlang den alleinigen

Oberbefehl führt, ist nicht er, sondern der Spartaner Cheirisophos. Nur in der allerletzten Phase des Unternehmens, nachdem der Rückzug aus Asien vollbracht ist, nimmt die Mehrzahl der Überlebenden unter Xenophon, der zwar nicht Oberbefehlshaber, aber der einflußreichste der Generale ist, Kriegsdienste bei Seuthes, einem thrakischen Fürsten. Allein so geschickt versteht der Darsteller die Tatsachen zu gruppieren, so folgerichtig weiß er sich die Initiative jedes wichtigen Entschlusses zuzuschreiben, so beständig steht der Erzähler selbst im Vordergrund der Erzählung, daß der nicht allzu achtsame Leser unmerklich jenen sogar dem Wortlaut der Darstellung widerstreitenden Eindruck empfängt. Zu seiner Verstärkung dienen manche kleine Züge von der Art, wie man solche nur von großen, führenden Männern zu berichten pflegt und die übrigens kaum jemals ein großer Mann von sich selbst berichtet hat. Ein schwerer nächtlicher Schneefall überrascht das Heer in den Bergen Armeniens; Menschen und Tiere liegen unter der Schneedecke begraben; da erhebt sich Xenophon als der erste und erwärmt sich, indem er Holz spaltet; andere folgen seinem Beispiel, entzünden alsbald Feuer und beseitigen so für sich und die übrigen die drohende Gefahr des Erfrierens. Ein andermal klagt ein Fußsoldat in voller Rüstung über die Mühen eines beschwerlichen Aufstiegs; da steigt Xenophon vom Pferde ab, stößt jenen aus den Reihen, nimmt dessen schwere Rüstung auf sich und lenkt so den glimmenden Unmut der Mannschaft von den Führern ab auf den widerspenstigen Genossen. Ein anderer demselben Zweck dienender Kunstgriff war die pseudonyme Veröffentlichung des Buches. In seiner „Hellenischen Geschichte“ weist Xenophon auf die Schilderung jenes Zuges durch Themistogenes von Syrakus hin; und schon das Altertum zweifelte nicht daran, daß er dabei sein eigenes Werk im Auge habe, mochte nun jener Autorname ein frei erfundener oder der eines Waffengefährten sein, der sich zu diesem Liebesdienste bereitfinden ließ. Daß solche Vorkehrungen nicht eben von Überfluß waren und daß sie doch ihr Ziel nicht durchweg erreichten, darüber belehrt uns die merkwürdige Tatsache, daß der Geschichtsschreiber Diodor den Rückzug der Zehntausend in ziemlicher Ausführlichkeit geschildert hat, ohne den Namen des Xenophon vor dessen Ankunft bei Seuthes auch nur ein einziges Mal zu nennen. Und was diesem Schweigen eine gar ernste Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß dem Geschichtsschreiber der augusteischen Zeit, beziehentlich seinem Gewährsmann Ephoros, einem jüngeren Zeitgenossen Xenophons, die „Anabasis“ keineswegs unbekannt geblieben war. Ihr Schweigen ist nicht ein Ausfluß der Unkenntnis. Sie haben Xenophons Ansprüche gekannt und haben sie verworfen.

Am deutlichsten erhellt jedoch die Hohlheit dieser Ansprüche aus der späteren Laufbahn Xenophons selbst, oder vielmehr aus dem

Mangel einer solchen. Der erstaunliche Erfolg jener Handvoll Griechen, denen es gelungen war, aus dem Herzen des persisch-medischen Weltreichs den Weg in die Heimat zu finden, die allen Nachstellungen des Perserkönigs zum Trotz aus der Nähe Babylons bis ans Schwarze Meer zu gelangen wußten, hat die Mitlebenden mächtig ergriffen, ebensosehr als eine bewundernswerte Leistung hellenischer Tatkraft wie als die erste Offenbarung innerer Schwäche der scheinbar unwiderstehlichen Weltmonarchie. War Xenophon wirklich der leitende Geist des denkwürdigen Unternehmens gewesen, wie kommt es, daß sein Feldherrntalent fortan brachliegt — ein Talent, dem es in jener dranggvollen Epoche des griechischen Staatslebens nimmermehr an Verwendung hätte fehlen können? Nachdem er noch einige Jahre im Dienste des spartanischen Königs Agesilaos in Kleinasien geweilt hat, verläßt er in derselben, augenscheinlich nicht allzu hervorragenden, Stellung den asiatischen Kriegsschauplatz, nimmt — bald in der Heimat zur Verbannung verurteilt — im Gefolge des Agesilaos teil an der Schlacht von Koroneia, in der neben den Thebanern auch ein athenisches Kontingent den Spartanern gegenüberstand, und verschwindet alsbald in das Dunkel des Privatlebens, aus dem er nur mehr als vielseitiger und fruchtbarer Schriftseller emportaucht.

Es beginnt der glücklichste Abschnitt seines Lebens. Der Patron, den er in Kyros gesucht hatte, in Agesilaos hat er ihn gefunden. Die treuen Adjutantendienste lohnte die Gewährung eines Landbesitzes in der Nähe von Olympia. Nicht wenig bezeichnend für Xenophons Sinnesart ist der Akt frommer Klugheit oder kluger Frömmigkeit, der ihm jenen Besitz erweitern und seinen Lieblingsneigungen dienstbar machen half. Aus der Kriegsbeute der Zehntausend war griechischem Brauche gemäß ein Zehnt den Göttern, und zwar dem Apoll und seiner Schwester Artemis, ausgesondert worden. Die Ausführung des Beschluses blieb den Generalen vorbehalten. Da stellte denn Xenophon für seinen Teil zwar im athenischen Schatzhaus des Apollo-Heiligtums von Delphi ein Weihgeschenk auf; den der Artemis gelobten Betrag aber verwandte er — nicht ohne hierbei Orakelweisungen zu folgen — zum Ankauf eines Besitztums in der Nähe seines eigenen wahrscheinlich bescheidenen Anwesens zu Skillus.[1] Hier errichtete er der Göttin ein dem ephesischen Tempel nachgebildetes Miniatur-Heiligtum, veranstaltete alljährlich ein aus dem Zehnt des Erträgnisses bestrittenes Opfer im Verein mit einem Volksfest, an dem Mitbürger und Mitbürgerinnen, ja die gesamte Nachbarschaft, froh versammelt und von der Göttin bewirtet, teilnahm. Den Mittelpunkt des der Jagdgöttin gewidmeten Festes bildete, wie billig, das von Jünglingen, an ihrer Spitze von Xenophons Söhnen, gepflegte Weidwerk, dem der ansehnliche Wildpark reiche Ausbeute zur Verfügung stellte. Hier im Schatten

ernster Bergwälder, am kühlen Ufer des fisch- und muschelreichen Flusses Selinus, unter den Wipfeln des das Heiligtum umgebenden Haines, mochte der alternde Landsknecht Ersatz finden für manchen zerronnenen Zukunftstraum. War es ihm auch nicht vergönnt gewesen, jenes Stadtfürstentum am Schwarzen Meere zu gründen, in dem er einst zu schalten und das er seinen Kindern zu hinterlassen gehofft hatte — es war doch ein Herrensitz, auf dem er, frei von niederer Sorge, in edler Muße dahinlebte, seine Rosse tummelnd, der Pflege der Jagd, des Landbaues und auch der Literatur ergeben. Er sah die Söhne in blühender Kraft und Jugendschönheit heranreifen und vermochte ihre Erziehung, zu der in Sparta der Grund gelegt war, seinen Idealen gemäß zu vollenden. Und daß dieses sein Bemühen kein erfolgloses war, beweist die allgemeine Trauer, die der vorzeitige Tod seines bei Mantineia gefallenen Erstgeborenen hervorrief. Manche der vornehmsten Federn Griechenlands, darunter jene des Isokrates und selbst des Aristoteles, setzte der Heldentod des vielversprechenden jungen Offiziers in wetteifernde Bewegung. Auch galt es, nicht bloß Gryllos zu feiern, auch dem tiefgebeugten, geacheten Vater sollte Mitgefühl erwiesen und Trost gespendet werden.[1] Er war dessen gar sehr bedürftig. Auf fröhliche Mannesjahre war ein trauriges Greisenalter gefolgt. Eben die Siege Thebens, die ihn des Sohnes beraubten, hatten seine ursprüngliche wie seine Adoptivheimat schwer gedemütigt und alle panhellenischen Hoffnungen vernichtet. Sie hatten zugleich ihn selbst von Haus und Hof vertrieben. Athen hat ihm zwar die lang verschlossenen Tore geöffnet, aber nicht in der ihm fremd gewordenen Vaterstadt verbrachte er seine letzten Lebensjahre; zu Korinth hat er, in rastloser literarischer Tätigkeit begriffen, (wohl um 350) seine lange, wechselreiche Laufbahn geendigt.

2. Einem gemischten Charakter ist es nicht leichter gerecht zu werden als einem in mannigfachen Farben schillernden Talente. Beides war in Xenophon vereinigt. Kein Wunder daher, daß sein Bild ein vielfach schwankendes ist, daß frühere Jahrhunderte ihm der Ehre zu viel erwiesen haben, während die Gegenwart dazu hinneigt, ihm mit unverdientem Unglimpf zu begegnen. In Wahrheit erhebt sich sein Talent beträchtlich über das Mittelmaß, während von seinem Charakter, selbst wenn wir ihn (wie dies uns obliegt) nur an den Anforderungen seines eigenen Zeitalters messen, nicht dasselbe gilt. Man kann sich geneigt fühlen, zu sagen: sein Charakter hat sein Talent geschädigt, indem selbstgefällige Eitelkeit ihn dessen Grenzen verkennen ließ und ihn zu einer den Wert seiner Leistungen schmälernden Vielgeschäftigkeit verführte. Bei Lichte besehen, bildet jedoch diese, wie jede derartige die Einheit der Persönlichkeit spaltende Formel einen wenig genauen

Ausdruck der Tatsachen. Blickt man tiefer, so findet man jene unerquickliche Vielgeschäftigkeit auch in der intellektuellen Eigenart Xenophons vorgebildet, in der übergroßen Geschmeidigkeit seines Geistes und Geschmackes, kurz in dem Mangel eines festen, widerstandskräftigen Kernes, der ihm als denkender und darstellender Persönlichkeit nicht minder denn als wollender und wirkender abgeht.

So groß ist diese seine Anpassungsfähigkeit, daß wir ihn in verschiedenen Schriften mit gleichem Nachdruck einander widerstreitende Thesen vertreten sehen.[1] So die Lehre vom Primat der Erkenntnis, von ihrer unbedingten Herrschaft über den Willen, und wieder die Theorie von der Allgewalt der Übung und Gewöhnung und ihrer Erziehungsbehelfe, der Belohnung und Bestrafung. Einmal verweilt er in Ansehung der zwei Geschlechter mit Emphase bei der natürlichen Verschiedenheit ihrer Veranlagung und der dadurch von der Natur selbst begründeten Teilung ihrer Aufgaben; ein andermal soll es nur des erforderlichen Aufgebotes von Lehre und Unterweisung bedürfen, um Frauen auf dieselbe Stufe der Tapferkeit zu heben, die von Männern so oft erreicht wird. Und dabei kümmert es Xenophon wenig, ob er diese widersprechenden Lehren im eigenen Namen vorträgt oder sie seinem verehrten Meister Sokrates in den Mund legt. Zu solcher Biegsamkeit des Geistes gesellt sich nun der Wunsch, es den am meisten bewunderten Schriftstellern in ihren eigenen Literaturgebieten gleichzutun. Thukydides hat als Geschichtsschreiber alle Vorgänger überstrahlt; flugs ist Xenophon dabei, dessen unvollendetes Werk fortzusetzen und in dieser Fortsetzung sogar die Stilfarbe des Meisters der Historie anzunehmen. Platon hat in seinem „Gastmahl" ein Wunderwerk mimetischer Poesie und philosophischen Tiefsinns geschaffen; sofort benützt Xenophon denselben Rahmen, um ein Bild des Sokrates und seiner Freunde darein zu fassen, das mit dem platonischen Gemälde zwar selbst nach des Verfassers Absicht nicht an Großartigkeit wetteifern, wohl aber dasselbe an treuer Lebenswahrheit übertreffen sollte.

Freilich läßt ein erborgtes Kostüm die Mängel der ihm nicht gemäßen Gestalt am sichersten erkennen. Ein stattliches Gewand wird zu einem schlottrigen, wenn es über kümmerliche Gliedmaßen gebreitet ist. So mag auch hier der Kontrast zwischen Abbild und Urbild uns einen verläßlichen Einblick in die Eigenart des xenophontischen Wesens eröffnen. Nirgendwo tritt die spekulative Unzulänglichkeit, ja Dürftigkeit dieses Geistes deutlicher hervor als in seinem „Gastmahl".[2] Nichts ist auffälliger als das Ungeschick, mit dem hier philosophische Erörterungen vom Zaun gebrochen, oder als die Kurzatmigkeit, mit der kaum angesponnene Gedankenfäden wieder fallen gelassen werden. Es ist nicht anders, als ob in ein Salongespräch zwischen „Wie geht es

Ihnen?“ und „Es ist sehr heiß“ die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend hineingezwängt würde. Was das „Gastmahl“ lesenswert macht, ist ausschließlich das Beiwerk des Gespräches: der kernhafte Humor, mit dem Sokrates über seine eigene Häßlichkeit scherzt, und die derbe Anschaulichkeit, mit der die pantomimische Aufführung und die Akrobatenstücke geschildert werden, welche die Zöglinge des syrakusanischen Ballettmeisters der Gesellschaft zum besten geben. Hier ist Xenophon in seinem Elemente, wie denn auch in der Anabasis eine verwandte Schilderung einen Höhepunkt seines schriftstellerischen Könnens bezeichnet. Wie sehr das Genrehafte überhaupt seinem Talente gemäß ist, dies erhellt auch aus seiner „Hellenischen Geschichte“, unter deren Glanzstellen gar manche einen derartigen Charakter aufweisen: so die Schilderung der Begegnung des im Wiesengras gelagerten, unscheinbar gekleideten Agesilaos mit dem goldstrotzenden, von Trägern kostbarer Teppiche begleiteten Satrapen Pharnabazos, oder der mit erstaunlicher Breite ausgeführte Bericht über die durch Agesilaos vermittelte Brautwerbung des paphlagonischen Königs Otys, oder endlich die Erzählung von der Rettung des von Todesstrafe bedrohten Spartaners Sphodrias durch die bei seinem königlichen Vater verschämt und zögernd vorgebrachte Fürbitte des den Sohn des Verurteilten liebenden Prinzen Archidamos. Aber auch mehr als ein kräftig frisches, der Natur abgelauschtes Gleichnis stellt dem Darstellungstalent unseres Autors ein ebenso günstiges Zeugnis aus wie einige ergreifende, hochpathetische Stücke. So die Ermordung Alexanders, des Tyrannen von Pherä, durch die Brüder seiner haßerfüllten, die Werkzeuge ihrer Rache vergewaltigenden und in qualvoller Seelenangst des Ausgangs harrenden Gemahlin; vor allem aber die Kämpfe um Phlius mit dem schönen Schlußbild der die ermatteten Sieger labenden und zugleich vor Freude weinenden Frauen.[1] Wo er hinter seinen Vorgängern, hinter Thukydides nicht nur, sondern auch hinter Herodot, unermeßlich weit zurücksteht, das ist das Gebiet, auf dem er, der sich für einen Philosophen hält, sie zu allermeist übertreffen sollte: der Bereich der Reflexion. Allerdings fehlt es in den Hellenika auch nicht an trefflichen, der jedesmaligen Lage aufs beste entsprechenden Reden. Es sind das jene des Theramenes und des Kritias[2] und dann wieder des Phliasiers Prokles. Allein die Umstände, unter denen der Kampf jener athenischen Oligarchen sich abspielte, und desgleichen die uns bekannten engen Beziehungen des Prokles zu seinem Gastfreund, dem König Agesilaos, machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Xenophon hier aus den reichsten Quellen zu schöpfen vermochte und nicht seiner eigenen Gestaltungskraft zu vertrauen brauchte. Die politischen Gedanken hingegen, die er — übrigens so gut als ausschließlich in den letzten

Büchern des Werkes — im eigenen Namen vorträgt, sind von so geringwertiger Art, daß man an die Ideentiefe und den Weitblick des Thukydides nur durch das Gesetz des Kontrastes gemahnt wird. Erheben sich diese mit großem Selbstgefühl vorgetragenen Sentenzen doch nicht über den Bereich von teils lediglich technisch-militärischen, teils ungemein fadenscheinigen moralischen Erwägungen. Wo Xenophon es überhaupt versucht, die geschichtlichen Vorgänge aus tieferliegenden Ursachen abzuleiten, dort ist es beinahe lediglich seine Frömmigkeit, die seinem Denken die Richtung gibt. Wie ausnehmend wohl er es verstanden hat, seine ohne Zweifel echte Götterfurcht mit seinen weltlichen Interessen zu versöhnen, dessen konnten wir bereits gewahr werden. Auch dem Geschichtsschreiber aber bot sie aus mancher Verlegenheit den rettenden Ausweg. Die vieljährige und tatkräftige Herrschaft seines Beschützers Agesilaos hat mit der tiefen Erniedrigung des von diesem beherrschten Sparta geendigt. Der Notwendigkeit, hier dem ursächlichen Zusammenhange nachzuspüren und die etwaigen Fehler zu erspähen, durch welche Agesilaos den Sturz seines Landes mit verschuldet hat, überhob Xenophon seine theologische Geschichtsansicht. Die Niederlage von Leuktra, die ganze Verkettung von Begebenheiten, die mit diesem schweren Schlag geendet hat, sie sind das Werk der strafenden Gottheit, welche Vergeltung übte für die widerrechtliche Besetzung der thebanischen Burg durch einen spartanischen Feldherrn.

3. Im übrigen hat die „Hellenische Geschichte“ neben manchem gerechten auch viel unbilliger Tadel getroffen. Ihr Verfasser war der Schützling und Gefährte eines Herrschers, der gerade im persönlichen Umgang (wie wir aus Plutarch[1] erfahren) herzgewinnende Eigenschaften entfaltet und der seinen Anhängern Gunst und Nachsicht bis zum Übermaß gewährt hat. Daß Xenophon in dem Bannkreis der Gedanken und Gesinnungen dieses seines hervorragenden Patrons befangen die Geschichte seiner Zeit geschrieben hat, die zum großen Teil eben die Geschichte des Agesilaos war, was beweist dies anders, als daß er kein großer Mann gewesen ist? Der Macht der Umstände, die sich hier gegen die Selbständigkeit seines Urteils verschworen, wäre vermutlich auch manch ein erheblich stärkerer Geist erlegen. Wie begreiflich auch, daß er den von der Mit- und Nachwelt wahrscheinlich überschätzten Fürsten noch einigermaßen höher geschätzt hat als andere seiner Zeitgenossen. Richterliche Strenge im Bemessen des Lobes und des Tadels dürfen wir von seiten des Günstlings seinem Schutzherrn gegenüber nicht erwarten. Wenn Xenophon hochwichtige Vorgänge jener Epoche teils mit vollständigem Stillschweigen übergeht, teils nur gelegentlich andeutet, so mag zu seiner Entschuldigung gesagt

werden, daß er allerdings für Leser schreibt, die mit dem Gang der Ereignisse im Großen und Ganzen vertraut sind. Allein die von ihm getroffene Auswahl ist eine gänzlich subjektive, von persönlichen Sympathien und politischen Tendenzen beherrschte.[1] In der Beurteilung der bürgerlichen Wirren Athens nimmt er ganz und gar den Standpunkt eines gemäßigten Aristokraten ein. Seine volle Sympathie gehört dem Manne, den auch Aristoteles (wie wir seit kurzem wissen) mehr als alle anderen Politiker jenes Zeitalters hochhielt, dem Theramenes. Daß Xenophon in einem Zeitpunkt, der den heftigsten, mit der Niederlage seiner eigenen Faktion endenden, Parteikampf entfesselt hatte, der Vaterstadt den Rücken kehrte, dies mag uns nicht eben wohl gefallen; doch sollten wir mit ihm darüber nicht strenger ins Gericht gehen, als es das ganze Altertum zu tun gewohnt war. Die Vaterstadt hat ihm, wenn auch spät, verziehen, und wir würden nicht weise handeln, wenn wir athenischer als die Athener sein wollten. Weit verbreitet ist die gegen Xenophon erhobene Anklage, er sei seinen großen thebanischen Zeitgenossen nicht gerecht geworden. Dieser Vorwurf gilt uns als ein völlig grundloser. Sind wir doch geneigt, dem Sohne des Gryllos manche Sünde darum zu vergeben, weil er die thebanische Politik vom Herzensgrund gehaßt hat. Theben war ein Krebsschaden am Leibe von Hellas. Seine zeitweilige Obmacht hat die Unterjochung Griechenlands ganz eigentlich verschuldet. Wir wollen es nicht zu stark betonen, daß die Vorliebe für den persischen Erbfeind zur politischen Überlieferung Thebens gehört, und daß selbst noch der große Pelopidas sich dieser Tradition beim Großkönig gerühmt hat. Denn Mittelstaaten, die danach streben, sich an die Stelle der führenden Mächte einer Nation zu setzen, müssen der Natur der Dinge gemäß, von welchen Gesinnungen immer ihre leitenden Staatsmänner beseelt sein mögen, der Herrschaft des Auslandes in die Hand arbeiten. Daß Xenophon den griechischen Beust, Dalwigk usw. keine Sympathie entgegenbrachte, spricht nur für die Stärke der panhellenischen Gesinnung, von der er erfüllt war. Und wenn er trotzdem das Feldherrntalent, das Epaminondas in der Schlacht bei Mantineia an den Tag legte — in derselben Schlacht, die Xenophon seines hoffnungsvollen Sohnes beraubt hat! — mit warmem Anteil feiert, so ist dies einer der schönsten Züge in seinem Charakterbilde.

Allein Xenophon hat nicht nur ein wenig Geschichte gemacht und viel Geschichte geschrieben, er hat auch Geschichte erfunden. Ist er doch, für uns wenigstens, der älteste Vertreter jener Literaturgattung, die man den historischen Roman nennt. Freilich gehört sein eigenes Erzeugnis, da es nichts weniger als ein Zeit- und Volksgemälde ist, zu einer minderwertigen Abart dieser großen Gattung. Die Kyrupädie

erinnert uns nicht sowohl an die Schöpfungen Walter Scotts und Manzonis, als vielmehr an jene Volksromane, die das Bild eines bedeutenden oder doch populären Herrschers durch fiktive Erzählungen verklären. Allerdings wagen sich Xenophons moderne Nachfolger nicht leicht über den Bereich anekdotischer Zutaten hinaus; er trug kein Bedenken, selbst an die Grundzüge der geschichtlichen Tatsachen die ummodelnde und — wie er wohl meinen mochte — bessernde Hand zu legen. Doch die Berechtigung dieses Verfahrens soll uns hier so wenig kümmern wie seine Einzelheiten. Je bildsamer der historische Stoff in Xenophons Händen geworden ist, um so besser für uns, denen es darum zu tun ist, des Autors eigene Denk- und Sinnesweise zu erkunden. Hat er doch jenen geschichtlichen Stoff ganz und gar in die Form seiner Ideale gegossen, die uns darum hier in ausnehmend deutlichen Umrissen entgegentreten. Ein gewisser Grundstock moralisch-politischer Gedanken ist nämlich auch diesem beweglichen Geiste nicht fremd gewesen. Um sie gründlich zu verstehen, empfiehlt es sich vielleicht am meisten, ihren Ausgangspunkt ins Auge zu fassen. Es ist dies die Abneigung gegen die demokratischen Einrichtungen seiner athenischen Heimat. Hierin stimmt er mit seinem unvergleichlich größeren Zeitgenossen Platon überein. Aber freilich nur hierin. Während Platon der Volksherrschaft mit ihren wirklichen und vermeintlichen Übeln ein Staats- und Gesellschafts-Ideal von höchster Originalität gegenüberstellte, suchte und fand Xenophon das Heil in tatsächlich vorhandenen Regierungsformen, mochten diese nun griechischen oder ungriechischen Ursprungs sein, mochten sie eine monarchische oder aristokratische Färbung tragen, immer vorausgesetzt, daß sie sich von dem Charakterbilde der athenischen Demokratie möglichst weit entfernten. Kyros, der Gründer des patriarchalischen persischen Königtums, Lykurg, der Stifter der lakedämonischen, durch eine aristokratische Verfassung beschränkten Monarchie — sie sind beide seine Helden. Überwitzige Kritiker haben freilich gemeint, man müsse in Xenophons geistiger Entwicklung zwei Phasen unterscheiden, in deren einer er den monarchischen Absolutismus, in deren anderer er das aristokratische Regiment bevorzugt habe. Allein, daß solche Subtilität hier nicht am Platze ist, erhellt am deutlichsten daraus, daß der Verfasser der Kyrupädie, wie allgemein bekannt und anerkannt ist, seinem persischen Idealbild nicht wenige Züge der spartanischen Wirklichkeit einzuverleiben kein Bedenken getragen hat.[1] Daß der patriarchalische Herrscher von idealer Vollkommenheit im besten Falle nur eine vereinzelte geschichtliche Erscheinung ist, dies hat sich Xenophon wohl selbst gesagt. Aus solch einer seltenen, wenn nicht unerhörten Gunst des Schicksals eine regelmäßig wirkende Institution zu machen und diese nun gar den Griechen, deren Stadt-

staaten nur ganz ausnahmsweise solch ein Regiment erlaubten, ernstlich zur Annahme zu empfehlen — dies lag ihm wohl keineswegs im Sinn, als er die Kyrupädie verfaßte. Er war angewidert von der Unkunde, von dem Unbestand, von dem Mangel an strammer Zucht, die ihm und vielen Gleichgesinnten als charakteristisch für das damalige Athen und seine Staatsleitung galten. Dem gegenüber betont er die unbedingte Notwendigkeit straffer Disziplin, des Aufbaues einer streng gegliederten, militärischen Mustern nachgebildeten Beamten-Hierarchie, die Unerläßlichkeit der konzentrierten und durch ihre Konzentration gesteigerten Verantwortlichkeit, nicht minder einer weitgeführten und bis ins einzelne gehenden Arbeitsteilung — eine Forderung, bei der man im Zweifel sein mag, inwieweit die Kenntnis des Orients mit seiner uralten, der griechischen hierin überlegenen Kultur, und inwieweit Platons, freilich auch durch die Anschauung Ägyptens geförderte, Theorie sein Denken beeinflußt hat. Jedenfalls formuliert er diese Forderung mit einer Schärfe, die von der gemeinüblichen griechischen Ansicht so weit abliegt, wie sie mit den Ausführungen des platonischen „Staates“ sich enge berührt.

Das ist der politische Gedankenkern der Kyrupädie. Die Schale bildet die phantastisch ausgeschmückte Siegeslaufbahn des persischen Eroberers. Daß dieser durch seine persönlichen Eigenschaften das Ideal eines hervorragenden Herrschers verwirklichen soll, ist selbstverständlich, die Ausführung jedoch für Xenophons Eigenart nicht allzu charakteristisch. Bezeichnender für seinen Geschmack und vielleicht noch mehr für jenen der vornehmen spartanischen Gesellschaftskreise, in denen er heimisch war, sind die reichen Zutaten eines ziemlich derben Wachtstubenhumors und einer lebhaften, aber gezügelten Erotik, welche die Würzen des einigermaßen langwierigen Buches bilden. Auch wäre Xenophon nicht er selbst, wenn nicht der Sport, vor allem die mit einem ungemein beredten Lobe bedachte Reitkunst, darin eine bedeutende Rolle spielte.[1]

Zur Kenntnis Xenophons als Politiker sind uns noch drei seiner Schriften dienlich: die Lobschrift auf „die lakedämonische Verfassung“, die jedoch weit mehr bei den sozialen, als bei den eigentlich staatlichen Einrichtungen Spartas verweilt, der Dialog „Hieron“ und die Schrift „Über die Staatseinkünfte Athens“. Rätselhaft erscheint, beim ersten Blick wenigstens, das Gespräch, welches Xenophon dem sizilischen Fürsten Hieron und dem weisen Dichter Simonides in den Mund legt. Denn man weiß zunächst nicht, womit es dem Verfasser voller Ernst ist: ob mit der in echt platonischem Geiste durchgeführten These, daß der Tyrann oder Gewaltherrscher nichts weniger als beneidenswert, vielmehr innerlich unselig sei, oder mit der dazu wenig stimmenden zweiten Hälfte. Hier wird nämlich das Idealbild einer solchen Ge-

walt- oder Usurpatoren-Herrschaft (Tyrannis) gezeichnet; es wird dargelegt, wie sie beschaffen sein müsse, um dem gemeinen Nutzen zu frommen und den Herrscher selbst zu beglücken. Die genauere Überlegung beseitigt jeden Zweifel daran, daß das Schwergewicht der Darstellung auf diesem zweiten oder Schlußteil ruht. Was Xenophon durch den Mund des Simonides dem syrakusanischen Fürsten empfiehlt, das ist kurz gesagt die Anwendung einer Politik, die wir eine cäsaristische nennen. Tatkräftige Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung im Innern, nach außen hin das Achtung gebietende Aufgebot einer imponierenden Waffenmacht, daneben einschneidende, der fürstlichen Initiative entspringende Wohlfahrtseinrichtungen — auf diesem Wege sollen die unruhigen Elemente im Zaum, soll die Bürgerschaft für den Verlust der Selbstregierung schadlos gehalten werden. Bei der Verwandtschaft dieses Staatsideals mit jenem der Kyrupädie brauchen wir so wenig zu verweilen wie bei den beide trennenden Unterschieden. Schwerlich ist die längst ausgesprochene Vermutung fehlgegangen, der Dialog sei dazu bestimmt gewesen, seinen Verfasser am Hofe des von griechischen Literaten auch sonst vielfach umworbenen syrakusanischen Tyrannen D i o n y s i o s zu empfehlen.

Das Gepräge einer Gelegenheitsschrift trägt auch das dritte der oben genannten Werkchen. Es gehört Xenophons hohem Greisenalter an. Die Vaterstadt hatte den verstoßenen Sohn wieder aufgenommen. Dieser wollte dafür seinen Dank bezeigen — vielleicht auch sich und noch mehr seinen Söhnen eine wohlwollende Aufnahme sichern —, indem er es unternahm, den zerrütteten wirtschaftlichen Verhältnissen der Heimat einen ihre Heilung bezweckenden Reformplan zu widmen. Der Staat solle die Silberbergwerke von Laurion in ungleich größerem Maßstab als bisher ausbeuten, und zwar nicht mehr bloß mittelbar durch Pächter, sondern, zum großen Teil wenigstens, im eigenen Betriebe. Auch manches andere müsse verstaatlicht werden. Warum sollte der Staat nur eine Kriegs- und nicht auch eine Handelsflotte ausrüsten? Warum sollten Einkehrhäuser nur von Privaten und nicht auch vom Staat errichtet werden? Alles sollte geschehen, um der Handels- und Gewerbetätigkeit einen mächtigen Aufschwung zu verleihen; und jeder Bürger ohne Ausnahme sollte an dem Gewinn dieser staatlichen Unternehmungen einen Anteil haben, indem er von Staats wegen eine feste, wenn auch mäßige Rente bezieht. Fragt man nunmehr nach den Mitteln, durch welche diese weitgehenden Pläne verwirklicht werden sollen, so erhält man eine Antwort, die man ernst zu nehmen sich nicht leicht entschließen kann. Der kühne Wirtschaftsreformator erwartet reichliche Beisteuern, nicht nur von den heimischen Kapitalisten, denen jene fixe, ihnen gleich allen andern Bürgern verheißene Rente doch mindestens eine minimale Verzinsung gewähren soll; er

rechnet auch auf gewaltige Zuschüsse von seiten fremder Staaten und Fürsten, ja selbst persischer Satrapen, die durch die Erhebung zu „Wohltätern des Staates", wir würden sagen: durch die Verleihung hoher Orden, gewonnen werden sollen. Es ist dies nicht der einzige phantastische Zug jenes Entwurfes. Nicht ohne nachhaltige Erheiterung werden unsere Währungspolitiker dem xenophontischen Schriftchen die Belehrung entnehmen, daß es eine ihr Erzeugnis entwertende Überproduktion zwar in betreff des Goldes, nie und nimmer aber in betreff des Silbers geben könne! Die Panazee der Verstaatlichung hat nicht Xenophon erfunden. Wir sind ihr schon bei Hippodamos von Milet (vgl. I[4] 340) begegnet. Wie sehr diese Neigung herrschenden Zeitströmungen entsprach, kann uns das Beispiel Platons lehren, der ja sogar vor der Verstaatlichung des Familienlebens nicht zurückgeschreckt ist. Den chimärischen Elementen des xenophontischen Projektes sind im einzelnen nicht wenige Ausflüsse einer reichen und reifen Welt- und Geschäftserfahrung beigesellt.[1] An einer Stelle wird die Idee der wechselseitigen Versicherung mit überraschender Klarheit ausgesprochen; ein andermal wird dem zu allen Zeiten landläufigen radikalen Einwand: „entweder alles und alles zugleich oder gar nichts" mit treffenden Argumenten begegnet. Trifft Xenophon in den Zielen dieses Entwurfes vielfach mit den Demagogen jenes Zeitalters zusammen, die darauf ausgingen, den Lebensunterhalt der minder Bemittelten auf Staatskosten zu bestreiten, so leuchtet doch aus den Mitteln, die er angewendet wissen will, vielfach seine alte Eigenart hervor. Eine energische Wohlfahrtspolitik, eine starke Ingerenz der Staatsgewalt, vor allem der Versuch der Einwirkung auf die verschiedensten Lebensgebiete durch die Aussetzung von Preisen für die vorzüglichsten Leistungen — das sind Gedanken, denen wir geradeso wie in der Schrift „Von den Staatseinkünften" auch im Buch vom „Reiteroffizier", in der „Kyrupädie" und im „Hieron" begegnen.

Noch in einem anderen Punkt ist Xenophon sich allzeit treu geblieben: in seinem Verhältnis zu den göttlichen Dingen. Dieses darf vielleicht mit besserem Fug Aberglaube heißen als Religiosität. Alt- und abergläubig zeigt er sich jedenfalls in mehr als einem Sinne. Nicht allzuviel mag es besagen, daß er immer und überall eine unmittelbare Dazwischenkunft der Götter annimmt und erwartet. Er erweist sich hierin eben nur als völlig unberührt von der Aufklärung seines Zeitalters, wie diese etwa in einem Anaxagoras verkörpert war. Daß seine Denkweise nicht mehr die zu seiner Zeit allgemein verbreitete war, dessen ist er sich wohl bewußt, und nicht wenig bezeichnend ist die Art, in der er diese seine Sonderstellung entschuldigt. Er erwartet Einspruch dagegen, daß er auch in die Darlegung technisch-militärischer Dinge die Anrufung der Götter fortwährend einmengt. „Wer häufig

in Gefahr gestanden hat, der wird sich" — so ungefähr lautet seine Rechtfertigung — „ob dieses meines Vorgehens weniger verwundern."[1] Ist es doch, als ob Xenophon hier die allbekannte Wahrheit, daß Spieler, Jäger, Soldaten, Berg- und Seeleute am meisten zum Aberglauben neigen, mit wunderbarer Naivetät zugleich durch seine Praxis und seine Theorie erhärten wollte. Der Standpunkt, den Xenophon den göttlichen Gewalten gegenüber einnimmt, ist ganz und gar jener des *do, ut des.* Sich durch reiche Opfergaben ihres Wohlwollens zu versichern, darauf ist stets sein eifrigstes Bemühen gerichtet; und zu wiederholten Malen spricht er mit Nachdruck seine Überzeugung aus, daß die Götter geneigter seien, heilsamen Rat (natürlich auf dem Wege der von Xenophon über alles hochgeschätzten Mantik) denjenigen zu erteilen, die auch im Wohlergehen sich um sie kümmern, als jenen, die sich nur im Drang einer Notlage an sie wenden.

4. So hätten wir denn unser Vorhaben ausgeführt und uns mit Xenophons Lebensgang und Schriftstellerei einläßlich bekannt gemacht (vgl. S. 50). Nicht um seiner selbst willen, der im Kreise griechischer Denker einen selbständigen Platz kaum beanspruchen darf, wohl aber im Hinblick auf die Bedeutung, die seinen Berichten über sokratische Reden und Lehren zukommt. Hier das Glaubhafte von dem Unglaubwürdigen zu sondern — diesen kritischen Prozeß haben wir allerdings zum größten Teil im stillen vollzogen, indem wir das positive Ergebnis unserer Untersuchung dem Bilde einverleibten, das wir in früheren Abschnitten von der Lehre und der Wirksamkeit des Sokrates zu entwerfen unternahmen. Doch mag es nicht überflüssig sein, dem nunmehr mit Xenophons Eigenart vertraut gewordenen Leser auch einige Proben von dem vorzulegen, was dieser als sokratisch ausgibt, und was wir als solches anzuerkennen ganz und gar nicht vermögen.

So beträchtlich ist die Menge des Unsokratischen, ja des Sokrates' ganz und gar Unwürdigen in den Memorabilien, daß neuere Gelehrte, die ihre Hochschätzung des Darstellers mit jener des Dargestellten in Einklang zu bringen wünschten, nicht davor zurückgeschreckt sind, ansehnliche Stücke dieses Werkes für unecht zu erklären und in ihnen Zutaten späterer Leser zu erblicken — ein gewalttätiges Verfahren, das in den Händen eines Kritikers geradezu zur Tilgung des größten Teils der Memorabilien geführt hat.[2] Diese Gewaltsamkeiten, denen die nicht minder willkürliche Verwerfung anderer wohlbezeugter Bestandteile des xenophontischen Schrifttums zur Seite geht, entbehren darum nicht jedes Wertes, weil sie ein unbeabsichtigtes Zeugnis ablegen für den Widerspruch zwischen der herkömmlichen Schätzung des Xenophon und dem Eindruck, den man aus einer unbefangenen Würdigung seiner Schriften zu empfangen nicht umhin kann.

Schon der eine Umstand spricht gegen die Treue der xenophontischen Berichte, daß die Dialektik, in welcher Sokrates der anerkannte Meister war, hier in so auffälliger Weise zurücktritt. Hätte der große Athener den Jünglingen in den Gymnasien und den Männern auf dem Marktplatz nichts anderes zu bieten vermocht als jene langwierigen, salbungsvollen, positiv dogmatischen, jeder Spur eines Kreuzverhörs und eindringender Begriffserörterung ermangelnden Reden, die in den Memorabilien einen so breiten Raum einnehmen, er hätte wahrlich nicht die geistreichsten Köpfe seiner Zeit zu fesseln und mächtig zu beeinflussen vermocht. Dieser breitspurige Prediger des Selbstverständlichen hätte die gewitzten, rasch begreifenden Athener nicht an- und aufgeregt, sondern gelangweilt und verscheucht. Daß man mit Geist moralisieren kann, das hat Xenophon gar sehr zu seinem Schaden selbst gezeigt, indem er den berühmten Apolog des P r o d i k o s seinem Werk einverleibte (vgl. I [4] 356). Wie bunt und leuchtend sind da die Farben, wie matt und eintönig erscheint daneben das Kolorit der Reden, die den Grundstock der Memorabilien ausmachen. Man dehne das Zugeständnis, daß, was uns trivial erscheint, einstmals originell war, so weit als irgend möglich aus: man kommt trotzdem nicht darüber hinweg, daß hier einfache, leicht faßliche Gedanken von dem Lehrer P l a t o n s, von dem Zeitgenossen eines T h u k y d i d e s mit unerträglicher Breite vorgetragen und unter der Last der Beispiele, von denen ein einziges fast zu viel wäre, schier erdrückt werden. Wie unsäglich weitläufig wird im Gespräche mit L a m p r o k l e s, dem ältesten Sohne des Sokrates, der Gedanke ausgeführt, daß Undankbarkeit etwas Schlimmes sei und ihre schlimmste Abart die Undankbarkeit gegen die Eltern, denen wir so viel verdanken, und die auch dort, wo sie (wie X a n t h i p p e) grundlos schelten, es mit den Kindern nicht übel meinen. Und sogleich darauf die endlose Ermahnung zur Verträglichkeit, die über jedes erlaubte Maß ausgedehnte „Induktion", die lange Reihe von Einzelinstanzen, die das Ergebnis vorbereiten sollen: wenn du willst, daß dein Bruder dich gut behandle, so mache mit der guten Behandlung selbst den Anfang. In den praktischen Ratschlägen, die Sokrates dem A r i s t a r c h [1] erteilt, ist ein Funke von Philosophie enthalten, da er ihm empfiehlt, sich über das gangbare Vorurteil zu erheben, dem die Handarbeit als des freien Mannes unwürdig gilt. Nicht einmal die Spur solch eines Funkens läßt sich dort entdecken, wo dem E u t h e r o s der Rat gegeben wird, beizeiten eine Erwerbsbeschäftigung zu suchen, die keinen Aufwand von Körperkraft erfordert und daher auch im höheren Alter beibehalten werden kann. Und was sollen wir endlich zu der Ausführlichkeit sagen, mit welcher die Vorzüge eines durch Pflege und Übung gekräftigten Körpers dargelegt werden, oder gar zu den Vorschriften für das Betragen bei Tische: der Zukost niemals ohne Brot zuzusprechen und von ihr nicht

zu viel, vor allem nicht zu vielartiges zu genießen. Um solcher Belehrung willen brauchte Sokrates wahrlich nicht die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabzuholen! Und wenn Xenophon schließlich zur sokratischen Dialektik, auf die man lange genug warten mußte, gelangt, so ist die Anwendung dieser Methode eine überaus dürftige. Gerne glaubt man es ihm, wenn er einmal wie seufzend ausruft: „Alle seine Begriffsbestimmungen durchzugehen, das wäre ein gar mühevolles Unternehmen.“ Mit anderen Worten: es würde dem alten Offizier im Ruhestande allzu schwer fallen, sich in dialektische Subtilitäten zu vertiefen. Alles in allem darf es als eine der zugleich heitersten und betrübsamsten Fügungen des in literarischen Dingen waltenden Zufalls gelten, daß Schriften des wackeren Landjunkers, Reisläufers und Sportsmanns, des humorvollen und plastischen, aber keineswegs gedankenreichen Schilderers abenteuerlicher Erlebnisse und kriegerischer Begebenheiten für uns zu einer Quelle der Philosophiegeschichte geworden sind.

Siebentes Kapitel.

Die Kyniker.

Keinem seiner sokratischen Genossen stand Xenophon näher als dem Antisthenes.[1] Sein Bild hat er im „Gastmahl“ lebenswahr gezeichnet. In ihm fand und bewunderte er, was ihm selbst so vollständig abging: mächtige Originalität. Denn treue Hingebung an die Lehren des Meisters hatte sich in diesem Jünger mit gewaltiger Ursprünglichkeit vereinigt. Er war eben mehr als ein bloßer Jünger; er war ein Fortsetzer und Fortbildner. Dies zeigt sich zunächst in der Methode seiner Forschung. Hier erinnert kein Zug an Sokrates. Während dieser in begrifflichen Untersuchungen lebte und webte, spielen diese bei Antisthenes nur eine untergeordnete Rolle. Ja die Art, in der er sich über Begriffsbestimmungen äußert, verrät eher Geringschätzung als Hochachtung vor dieser Untersuchungsmethode. Auch darf uns das nicht wundernehmen. Die Definitionsversuche konnten die sokratische Ethik begründen; sie waren unvermögend, sie weiter zu entwickeln. Das Wachstum ihres Kernes mußte von einem Wandel der Schale begleitet sein. Eben dieses Kernes aber hatte sich Antisthenes mit nachhaltiger Kraft bemächtigt. Das sokratische Ideal auszugestalten bildete die Aufgabe seines Lebens. Sokrates selbst

war für die unerbittlich strenge Folgerichtigkeit des Denkens, für die ungespaltene Einheit des Wollens, für das unbedingte Recht der Kritik, für die Vernunftbegründung aller Lebensregeln mit der ganzen Leidenschaft seiner starken Seele eingetreten. Allein ihm hatte die grundsätzliche Anerkennung dieser Forderungen in der Hauptsache genügt. An einigen Stellen freilich hat er die Lebensansicht seines Volkes und seiner Mitbürger aufgegeben, so, von der Beurteilung der Staatseinrichtungen Athens abgesehen, in einem Kardinalpunkt: in der Bewertung äußerer Güter mit Inbegriff des Lebens selbst, denen gegenüber er das Seelenheil, den inneren Frieden des Gemütes, über alles hochhielt. Aber zu einem vollständigen Bruch mit allem Geltenden war er nicht gelangt. Ein solcher lag jedoch in der geraden Linie des natürlichen Fortgangs. Die Vernunft leistet niemals und nirgends lange Zeit hindurch bloße Hilfsdienste. Herbeigerufen, um das zu stützen, was nicht aus ihr selbst erwachsen ist, reißt sie gar bald die Zügel der Macht an sich und läßt nur das bestehen, was sie selber erzeugt hat. Die Bundesgenossin entpuppt sich als Beherrscherin. So hatte denn auch Sokrates gleichsam bloße Prämissen niedergelegt, aus denen seine Nachfolger die in ihnen enthaltenen Schlüsse zu ziehen berufen, fast möchte man sagen, genötigt waren. Und die Gedankenprozesse, welche dieser Fortentwicklung dienten, mußten wesentlich andere sein als jene, mittelst deren die Grundlegung erfolgt war.

Die utilitarische Tendenz durften wir in den Lehren und Aussprüchen des Sokrates mit Recht erkennen. Allein sie konnte in der Form der begrifflichen Erörterungen gewissermaßen nicht mit offenem Visier auftreten. Wenn Sokrates den Sinn der Worte, in denen die Werturteile der Menschen sich verkörpern, einer eindringenden Untersuchung unterzieht, wenn er die in ihnen beschlossenen Begriffe prüft und sichtet und aus verschwommenen, widerspruchsvollen Vorstellungen scharf umrissene, in sich übereinstimmende Begriffe zu gewinnen trachtet, dann mag er sich in einzelnen Ergebnissen von der Denkweise seiner Zeitgenossen weit genug entfernen, aber diese gibt doch den Boden ab, auf den sich sein Verfahren ganz eigentlich gründet. Er operiert nicht mit Tatsachen, sondern mit Vorstellungen. Er bringt Ordnung und Klarheit in herkömmliche und gangbare Werturteile; er hantiert nicht mit einem Material, das diese Urteile selbst umzustoßen oder von Grund aus umzugestalten geeignet wäre.[1] Wo Sokrates etwas derartiges versucht, dort geschieht es auf einem Umweg und, streng genommen, ohne volle logische Berechtigung. So hegt er die Überzeugung, daß die Sachkunde in staatlichen Dingen bei weitem nicht die ihr zukommende Rolle spiele. Allein trotz all seiner utilitarischen Neigungen stellt er nicht etwa die auf die Rücksicht für das Gemeinwohl gegründete Forderung auf: es sollen die Staatsgeschäfte in der Hand der kundig-

sten Leiter ruhen. Statt dessen untersucht er den Begriff des Staatslenkers oder Königs, bestimmt seinen Inhalt mit Hilfe der Analogien, die den Berufen der Steuermänner, der Ärzte, der Ackerbauer usw. entnommen sind, und gelangt so zu dem Ergebnis, daß Könige oder Staatslenker, die jener Anforderung nicht genügen, auch diesem Begriffe nicht entsprechen, daß sie überhaupt keine Könige oder Staatslenker s i n d. So wird das „es s o l l so sein" in die Feststellung dessen, was „i s t", gleichsam eingeschmuggelt. Wer auf den Spuren des Meisters weiterschreiten, wer die Erneuerung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens in großem Maßstab in Angriff nehmen wollte, der konnte unmöglich bei bloßen Definitionsbemühungen stehen bleiben.

Fragen wir aber, welcherlei Methoden hier überhaupt zur Verfügung standen, so werden wir deren kaum mehr als z w e i entdecken. Die erste von ihnen möchten wir die abstrakt-konstruktive nennen. Es ist dies die Methode, welche im Kreise der Sokratiker P l a t o n gehandhabt hat, nicht minder, um ein Beispiel aus dem letzten Jahrhundert anzuführen, Jeremias B e n t h a m s Schule noch mehr als dieser selbst. Auf Grund vorangehender Analysen teils psychologischer, teils sozialer Art, auf Grund also einer Zergliederung der Tatsachen und Bedürfnisse der Menschennatur sowie auf Grund der Schlüsse, die sich hieraus in betreff der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft ergeben, versucht man es — hier und da unterstützt von wirklichen oder vermeintlichen geschichtlichen Erfahrungen — einen Bauplan zu entwerfen, nach welchem das Gebäude der gesellschaftlichen Ordnung, einschließlich der für den Einzelnen geltenden Verhaltungsregeln, aufzuführen ist. Geister, die des zur Verfolgung dieses Weges erforderlichen Maßes von Zuversicht in die Sicherheit weit ausgesponnener Schlüsse entbehren, oder denen die auch für den bloßen Versuch unentbehrliche Gabe systematischer Gedankenverkettung nicht in ausreichender Stärke eignet, werden einen andern Pfad betreten. Sie werden vor allem nach Vor- und Musterbildern des von ihnen angestrebten Idealzustandes ausblicken und diese zu verwirklichen trachten. Diese Methode, die man die konkret-empirische nennen mag, tritt häufig in einer besonderen Gestalt auf, welche die folgenden Bemerkungen zu beleuchten versuchen.

Die schweren Schäden, mit denen der Reformator sein Zeitalter behaftet glaubt und von denen er es befreien will, mögen an sich eine zwiefache Auffassung gestatten. Sie mögen sich als die Anzeichen einer noch unzulänglichen Entwicklung oder als Erzeugnisse des Verfalls und der Entartung ansehen lassen. Dem Mitglied einer hochkultivierten Gesellschaft liegt die letztere Auffassung überaus nahe — aus dem einfachen Grunde, weil die Gegenwart sich nicht mit der Zukunft, wohl aber mit der Vergangenheit vergleichen läßt. Gleichviel aber, ob die

Übel des gegenwärtigen oder eines längstvergangenen Gesellschaftszustandes die in Wahrheit schwereren sind, jene der unmittelbaren Gegenwart werden schon darum als die schwereren betrachtet, weil nur sie als eigenes drückendes Erlebnis empfunden werden. Der Lobredner der Vergangenheit ist eben darum eine sprichwörtliche Figur geworden. Über das Ferne und Fremde breitet sich gar leicht ein seine Vorzüge steigernder, seine Mängel verhüllender, das Gesamtbild verklärender, lichterfüllter Nebel. Die Wirkung, die solch eine Sachlage auf reizbare Gemüter übt, war zu allen Zeiten dieselbe. Die Schöpfer der Sage von einem goldenen Zeitalter oder von einem Paradiese menschlicher Unschuld waren die Vorläufer einer langen Reihe religiöser Sektierer und philosophischer Reformatoren. Alle diese gleichen in gewissem Sinne Cristoph Columbus. Sie steuern in Wahrheit einer neuen Welt zu, während sie nur auf neuen Wegen einen Teil der alten zu erreichen hofften. Denn wohin sonst soll der Blick desjenigen sich wenden, der die Fessel einer ihm fremd gewordenen starren Konvenienz, den oft erstickenden Druck verwickelter Gesellschaftsverhältnisse schwer empfindet, als zu den fernen Vorstufen der Gegenwart, zu primitiven Zuständen, zur Urzeit, deren verschöntes Bild ihm so leicht als das Vorbild der Zukunft erscheint? Herz und Kopf vereinigen sich, diesen Weg einzuschlagen: die Sehnsucht des Herzens nach einem verlorenen Jugendglück und die Ratlosigkeit des denkenden, aber nicht mit unbedingtem Selbstvertrauen ausgerüsteten Kopfes. In solchen Fällen ertönt der Ruf: „Kehren wir zur Natur zurück!" — mag ihn nun Rousseau in der Mitte des achtzehnten nach- oder Antisthenes zu Beginn des vierten vorchristlichen Jahrhunderts ausstoßen.

2. Von den Schriften des Antisthenes, die großenteils in Dialogform abgefaßt waren, besitzen wir nur winzige Überreste. Auch über seinen Lebensgang sind wir sehr unzulänglich unterrichtet. Er war zu Athen, aber von einer thrakischen Mutter, geboren. Daß er ein Halbgrieche war, ist eine für die Geschichte des Kynismus bedeutsame Tatsache. Jedenfalls ward ihm dadurch der Bruch mit den geltenden Normen religiöser wie sozialer Art erleichtert. Kaum hätte sich ein Vollblut-Hellene, selbst wenn er gleich Antisthenes an das Dasein nur des einen obersten Gottes glaubte, zu einem so blasphemischen Ausruf hinreißen lassen, wie es der folgende ist: „Könnte ich der Aphrodite habhaft werden, so würde ich sie" (doch wohl mit Pfeil und Bogen ihres Sohnes) „erschießen".[1] Allein dieser Ausruf will uns auch als ein biographisches Dokument von unverächtlichem Wert erscheinen. Oder sollte sich solch ein heftiger Aufschrei einer anderen als einer Brust entringen, in der starke Leidenschaften gehaust haben, in der ein wundes, arg gepeinigtes Herz wohnt? Auch seine äußere Lage ist

schwerlich von jähem Wechsel verschont geblieben. Denn zu seiner proletarierhaften Armut, von der so oft die Rede ist, will es nicht wohl stimmen, daß er den kostspieligen Unterricht des Rhetors Gorgias genossen hat. So mögen ihn denn Schicksalsschläge aus dem Frieden eines behäbigen, wenn auch gewiß nicht vornehmen Elternhauses in tiefe Dürftigkeit gestürzt haben. Erst in reifen Jahren, als ein „Spätlernender", wie Platon spottet, hat er sich der Jüngerschar des Sokrates zugesellt und von der Rhetorik zur Philosophie gewendet. Eiserne Willensstärke, ein reizbares, zumal für schmerzliche Eindrücke ungemein empfängliches Gemüt, ein schlagfertiger, handfester, mehr in konkreten Anschauungen als in logischen Formeln sich bewegender, subtilen Unterscheidungen gleichwie spekulativen Abenteuern abholder Verstand und überdies eine kräftige, schöpferische Phantasie gehörten zu der ursprünglichen Ausstattung seines Wesens. Die Gabe volkstümlich kerniger, lebhafter und packender Darstellung war ihm in hohem Maße eigen. Er zählte in dem Zeitalter, in dem ein Platon schrieb, zu den Muster- und Lieblingsschriftstellern des so wählerischen athenischen Publikums. Die Bitterkeit, die aus manchen seiner Äußerungen spricht, die herben sittenrichterlichen Ausfälle gegen so geniale Naturen, wie ein Alkibiades und Perikles es waren, machen einen wenig erfreulichen Eindruck.[1] Dieser wird gemildert durch die Erwägung, daß Antisthenes ohne Zweifel schwere Erfahrungen durchkostet hatte, daß er wahrscheinlich selbst ein Weltkind gewesen war, das mit der eigenen Vergangenheit rücksichtslos brach und sich mit derselben unerbittlichen Strenge beurteilte, die er gegen andere walten ließ.

Doch es tut not, die spekulativen Grundlagen des Kynismus zu durchmustern.

Sokrates hatte das Leben auf die Vernunft gestellt. Allein die denkende Reflexion bedarf zu ihren Verrichtungen eines Tatsachenmaterials. Dieses liefert in Fragen der Ethik und Politik einerseits die Zergliederung der Menschennatur mit der ihr nachfolgenden Synthese — jene Methode, die wir oben unter vorläufigem Hinweis auf Platons Beispiel andeutungsweise zu kennzeichnen versuchten. Der andre und der dem Antisthenes kongenialere Weg ist derjenige, der nicht durch Zerlegung zum Wiederaufbau, sondern zur unmittelbaren Verwertung eines konkreten Erfahrungsstoffes führt. Unzufrieden mit der gegenwärtigen Lebensordnung, angewidert von der Künstlichkeit und vielfachen Verderbtheit des Gesellschaftszustandes seiner Zeit und seines Landes, sucht der Begründer des Kynismus das Heil in der Rückkehr zum Ursprünglichen, zum Natürlichen. Den anerzogenen Bedürfnissen, der Verzärtelung und Schwäche des Kulturmenschen stellt er die Bedürfnislosigkeit, die ungebrochene Kraft, die angeblich größere Gesundheit und Langlebigkeit der Tiere entgegen. Er, der im übrigen aller

eigentlichen Naturwissenschaft ebenso fremd blieb wie ihrer Helferin, der Mathematik, hat ein Buch „Über die Natur der Tiere“ verfaßt.[1] Davon ist nichts erhalten; es hat aber ohne Zweifel demselben Zwecke gedient, den wir aus zahlreichen Aussprüchen der Kyniker und aus vielfachen Nachbildungen ihrer späteren Bewunderer erkennen — der Absicht nämlich, aus dem Tierleben Vorbilder und maßgebende Winke für die Gestaltung des Menschenlebens zu gewinnen. Es leuchtet ein, daß diese Methode, selbst wenn man vor ihren das verfeinerte Menschengefühl so vielfach verletzenden und der Sitte hohnsprechenden Ergebnissen so wenig zurückscheute wie der unerschrockene Geist der Kyniker, nicht allein zum Ziele führen konnte. Von der Betrachtung der Tierwelt wandte man sich zu jener des Urmenschen. Die Idealisierung der Naturvölker war in der griechischen Literatur nichts Neues.[2] Einen Ansatz dazu zeigten schon die homerischen Gedichte in dem Lob der von Milch lebenden Nomaden des Nordens, der „gerechtesten der Menschen“. Nun aber ging man allen Ernstes bei den Wilden in die Schule, ganz so wie Diderot und Rousseau es wieder getan haben. Und unerschöpflich war die Beredsamkeit und auch der Scharfsinn der Kyniker in der Verherrlichung des Naturzustandes der Menschen, in den Anklagen, die sie gegen die verderblichen Wirkungen der Kultur zu schleudern nicht müde wurden. In der platonischen Nachbildung der protagoreischen Schrift „Vom Urzustande“ wird als der Zweck der ersten Städtegründungen der gemeinsame Schutz gegen die Angriffe wilder Tiere und gegen menschliches Unrecht angegeben. „Ganz im Gegenteil!“ so erwiderten die Kyniker;[3] „das städtische Leben war der Anbeginn alles Unrechts; hier hat Lug und Trug und jede schlimmste Untat so sehr ihren Ursprung gehabt, als ob eben dies der Zweck der Städtegründungen gewesen wäre.“ Eben dort war die Hilflosigkeit des nicht durch Flügel, nicht durch dichte Behaarung, nicht durch dicke Häute, nicht durch angeborene Waffen des Angriffs und der Abwehr geschirmten Menschen im Gegensatz zu den also ausgestatteten Tieren dargelegt und darauf die Unentbehrlichkeit der Kultur und ihres vornehmsten Hilfsmittels, des Feuers, begründet worden, als dessen Geber der menschenfreundliche Halbgott Prometheus gefeiert wird. „Gerade umgekehrt!“ so lautet die kynische Entgegnung: „jene Hilflosigkeit ist die Wirkung der Verweichlichung. Die Frösche und nicht wenige andere Tiere sind noch weit zarter gebaut als die Menschen, aber ihr Schild ist die Abhärtung, wie es ja auch jenen Teilen des menschlichen Körpers ergeht, die man, wie Gesicht und Augen, nicht zu verhüllen pflegt, und die eben darum allen Unbilden der Witterung Trotz zu bieten vermögen.“ Überhaupt aber sei jedes Wesen dort zu leben befähigt, wo die Natur es entstehen ließ. Oder wie hätten sich sonst die ersten Menschen erhalten, denen es an Feuer nicht minder als

an Wohnstätten, an Gewandung und an allen künstlich bereiteten Nahrungsmitteln gebrach? Die Superklugheit und der allzeit geschäftige Erfindungsgeist haben dem Menschen wenig gefrommt. Je mehr man darauf ausging, Widerwärtigkeiten aus dem Wege zu schaffen, um so widerwärtiger und mühevoller sei das Leben geworden. Und hierin liege auch der tiefe Sinn der Prometheussage. Nicht aus Mißgunst und Haß gegen die Menschen, sondern darum habe Zeus den Titanen so hart gestraft, weil er mit dem Feuer die Anfänge der Kultur und damit den Beginn der Üppigkeit und Verderbtheit unter die Menschen gebracht habe. (Nebenbei bemerkt: eben diese Auffassung des Prometheusmythos hat sich auch dem wahlverwandten Geiste Rousseaus aufgedrängt).[1]

In dieser Darlegung stoßen wir auf zwei Momente, die für die kynische Lehre von eingreifender Bedeutung sind. Menschliche Willkür tritt hier in feindlichen Gegensatz zu dem, was man die immanente Vernünftigkeit der Natur nennen möchte. Diese hat nur Zweckmäßiges geschaffen, und indem ihr Geschöpf sie verbessern will, verwirrt es ihre Kreise. Man begreift, daß, wer das Gewordene in Staat und Gesellschaft in überwiegendem Maße als ein Zufälliges und Willkürliches, als einen Abfall von ursprünglicher Vollkommenheit verwarf, den Menschen zur Natur als dem unversiegbaren Quell alles Heiles zurückführen mußte. Ferner bedurften die aus der Betrachtung des tierischen und des urmenschlichen Lebens gezogenen Lehren einer Ergänzung, die wir nicht ganz genau, aber doch annähernd richtig mit dem Wort Uroffenbarung bezeichnen können. Die Deutung des Prometheusmythos, von der wir soeben Kenntnis nahmen, ist ein Wink, der nach dieser Richtung hinweist — ein Wink, der uns zunächst gar sehr zu überraschen geeignet ist. Denn wie konnten, so fragt man sich vorerst, die Leugner der Göttervielheit, die Bestreiter der Wahrheit der hellenischen Religion, deren Sagengebilde überhaupt ins Auge fassen, außer um sie zu bestreiten, wenn nicht zu verhöhnen? In Wahrheit hat sich aber Antisthenes (und desgleichen sein Jünger Diogenes) mit der Götter- und Heroensage aufs einläßlichste beschäftigt. Er hat eine lange Reihe von Büchern verfaßt, welche man Kommentare zur griechischen Bibel nennen möchte und die den Inhalt der homerischen Gedichte durch ebenso geistreiche als ungeschichtliche Umdeutungen in den Dienst der kynischen Lehre pressen sollten. Hat man es hier bloß mit einem frivolen Spiel des Witzes zu tun? Dagegen spricht schon ein Blick auf den weiten Umfang, welchen dieser Teil der antisthenischen Schriftstellerei im Verhältnis zu der Gesamtheit derselben einnimmt.[2] Noch mehr besagt der Umstand, daß die von dem Schulstifter begründete Art der Umdeutung und Anpassung in einem Teil der Schule heimisch blieb und sogar auf ihre Nachfolgerin, die Stoa, übergegangen ist. Dieser freilich,

die ihren Frieden mit der Gesellschaft und den bestehenden Mächten schloß, bot jene Methode das willkommene Mittel, den zwischen Philosophie und Volksglauben gähnenden Abgrund, wenn nicht auszufüllen, so doch zu überbrücken. Allein das war nicht die Absicht der allzeit in schroffer Auflehnung gegen die Volksreligion verharrenden Kyniker. Sie leugneten die Vielheit der Götter und die gangbare Auffassung der Göttersage; aber sie konnten weder die Autorität Homers entkräften, noch ihr eigenes Gemüt von der Zaubergewalt befreien, mit welcher die Sagengestalten es umstrickt hatten. Statt zu leugnen und zu verwerfen, begann man aus- und unterzulegen, wobei man eine Verwegenheit der Deutungskunst bekundete, die vielleicht größer war, als es die Kühnheit kahler Verneinung gewesen wäre. Der entscheidende Faktor war aber wohl jenes Bedürfnis der Anlehnung an irgendein Gegebenes und, wenn man es so nennen will, Empirisches, deren die mit der Gesellschaft im Streit liegende revolutionäre Vermessenheit der Kyniker nicht zu entraten vermochte. Um so weniger, als die einigermaßen plebejisch derbe, dem bloßen Räsonnement und der abstrakten Konstruktion abgeneigte Sinnesart des Antisthenes allerwärts auf dem Boden der Tatsachen — mochten es nun reale oder auch nur fiktive Tatsachen sein — zu fußen verlangte. Man wird an „Schwarmgeister" der Neuzeit erinnert, die alle ihre Utopien lieber auf die gewalttätigste Schriftauslegung stützten, ehe sie der Autorität der Bibel selbst entsagten. So schloß sich denn an die Offenbarung der Vernunft, wie sie sich im Natur- und im primitiven Menschenleben auszusprechen schien, die andere Offenbarung an, als deren Gefäße jene frühesten Schöpfungen des Menschengeistes galten, die da Sagen heißen.

3. Um jedoch zum Kern des Kynismus vorzudringen, genügt es nicht, die Gedankenbahnen zu verfolgen, in welchen der Geist seines Stifters heimisch war. Dieselbe Bahn trägt manch ein gar verschiedenartiges und von sehr verschiedenen Kräften bewegtes Gefährte. Eben die treibenden Kräfte aber, die hier gewaltet haben, gilt es zu erspähen und mit ihnen vertraut zu werden.

Um die Grundstimmung des Kynikers wiederzufinden, die Gesinnung, aus der diese ganze Lebensrichtung wie aus ihrem Keim erwachsen ist, brauchen wir weder die Gegenwart noch Europa zu verlassen. Der Verfasser von „Krieg und Frieden" läßt den Helden seines Romans in einem bestimmten Punkte seiner Laufbahn „von jenem unaussprechbaren, ausschließlich russischen (?) Gefühl" ergriffen werden, von dem „Gefühl der Verachtung für alles, was konventionell, was künstlich und Menschenwerk ist, für alles, was die Mehrzahl der Menschen als das höchste Gut dieser Welt betrachtet". Von eben dieser Empfindungsweise behauptet einer der trefflichsten Kenner, daß sie fast die

ganze zeitgenössische Literatur Rußlands beherrsche. „Wir suchen unser Ideal" — so sagt in einem anderen seiner Werke, diesmal im eigenen Namen, derselbe große russische Schriftsteller — „vor uns, während es hinter uns liegt. Nicht die Fortentwicklung des Menschen ist das Mittel, um jenes Ideal von Harmonie, das wir in uns tragen, zu verwirklichen; sie ist vielmehr ein Hindernis seiner Verwirklichung."[1] Hier drängt sich uns eine Frage auf, deren Beantwortung auf die Entstehung des Gemütszustandes, der uns beschäftigt, vielleicht einiges Licht werfen kann. Wenn derartige Stimmungen im heutigen Rußland emporkommen und weite Ausbreitung gewinnen können, dann ist es wohl nicht die Übersättigung mit Kultur allein, die solch einen Rückschlag hervorruft. Müßte doch unter dieser Voraussetzung weit eher das Abendland als der kulturärmere europäische Osten der Schauplatz solch einer Bewegung sein. Man kann sich geneigt fühlen, anzunehmen, daß selbst eine minder hochentwickelte Kultur als Überkultur empfunden wird, wenn sie von außen eingeführt und auf einen ihr nicht völlig gleichartigen Stamm gepfropft ward, oder — um aus diesem Sonderfall das Allgemeine und Wesentliche herauszuheben — wenn Kulturelemente und diesen widerstreitende Elemente, sei es der ursprünglichen Naturanlage, sei es der gesellschaftlichen Lage, in derselben Individual- oder Volksseele mehr äußerlich gemengt als innerlich verschmolzen sind. Da wird man denn an die halb barbarische Abstammung des Antisthenes erinnert und daran, daß auch unter seinen Nachfolgern nicht wenige dem äußersten Gürtel der griechischen Bildung entstammt sind, wie Diogenes und Bion den Pontusländern, das Geschwisterpaar Metrokles und Hipparchia dem südlichen Thrakien; daß der Satiriker der Schule, Menippos, von phönikischer Herkunft und von Hause aus Sklave war. Auch von den Mitgliedern der älteren Stoa, der nicht allzu eingreifend umgebildeten kynischen Schule, an deren Spitze wieder ein Halbgrieche stand, gilt dieselbe Bemerkung. Gar gering ist hier und dort die Zahl derjenigen, die den Zentralsitzen der griechischen Bildung angehörten. Und zur Fremdheit der Herkunft hat sich mehrfach die Zugehörigkeit zu einer tieferen Volksschicht gesellt oder ist durch diese gewissermaßen ersetzt worden, wie man denn in der Tat den Kynismus nicht ganz und gar unzutreffend die „Philosophie des griechischen Proletariats" genannt hat.[2] Wenn der Bruch mit der verfeinerten Gesittung des achtzehnten Jahrhunderts, wenn der Kultus der Natur von einem Manne ausging, der zeitweilig als Bedienter und lange Zeit als Notenkopist sein Dasein fristen mußte, während er das Bewußtsein in sich trug, an schriftstellerischem Genie kaum einem anderen nachzustehen, so wird derselbe Zwiespalt zwischen begründeter Selbstschätzung und äußerer Lage auch in der Bewegung, von der wir handeln, mitunter wirksam gewesen sein. Zu diesen Quellen der Disharmonie trat vielfach

das Gefühl innerlicher Zerrissenheit hinzu, welches schon aus der geistigen Physiognomie des Euripides zu uns gesprochen hat, und das in einem Zeitalter, in dem die Autorität des Herkommens mehr und mehr erschüttert und der Thron der Lebensbeherrscherin, wenn man so sagen darf, leer geworden war, keine vereinzelte Erscheinung bleiben konnte. Auch der drohende und zum Teil schon erlittene Verlust der staatlichen Freiheit mußte gar viele Kräfte entbinden, die nunmehr der Umgestaltung des gesellschaftlichen und des individuellen Lebens dienstbar werden konnten. Man hat manche von Lord Byrons Gedichten verschlagene Parlamentsreden genannt. In ähnlicher Weise möchten wir den gesteigerten Drang nach persönlicher Freiheit und Selbstbehauptung, nach trotziger Betonung der individuellen Unabhängigkeit, verschlagenes politisches Freiheitsstreben nennen. Es ist, als ob der Einzelne, an dem Heil des Gemeinwesens verzweifelnd, alle Kraft daran setzte, sich selbst aus dem allgemeinen Schiffbruch zu retten. Diese Tendenz beherrscht in Wahrheit die ganze Epoche und weite Strecken des in ihr wurzelnden Geisteslebens. Sie verbindet sich mit einem tiefen Gefühl für die Übel des menschlichen Daseins, mit einer pessimistischen Strömung, deren Wachstum wir schon seit langem beobachten konnten, und ruft in diesem Verein Erscheinungen hervor, die weit über das Sonderphänomen des Kynismus hinausreichen. Zum Beweis dafür genüge es vorläufig, den nicht wenig bezeichnenden Umstand hervorzuheben, daß das „höchste Gut" in der Sprache fast all der philosophischen Richtungen, die auf weitere Volkskreise Einfluß übten, ein negatives geworden ist. Freiheit von Schmerz, Freiheit von Trauer, Freiheit von Erschütterung, Freiheit von Leidenschaft, Freiheit von Wahn — so und ähnlich lauten alsbald die Bezeichnungen des anzustrebenden höchsten Lebenszieles; und auch dort, wo der Name eine minder deutliche Sprache redet, ist es doch nicht sowohl positives Glück als Freiheit von Leiden, was als das allein Erreichbare und mit aller Anspannung der Kräfte zu Erreichende gilt. Diese starke Empfindung der Lebensübel ist es auch, die uns den Schlüssel zum Verständnis einiger der seltsamsten Erscheinungen innerhalb des Kynismus an die Hand geben und uns vor übereilten und ungerechten Urteilen bewahren wird. Das große Mittel aber, um den neu erwachenden Ansprüchen zu genügen, um die Kritik des Bestehenden kraftvoll weiterzuführen und von ihr aus zu einem Neubau der gesellschaftlichen und vornehmlich der persönlichen Praxis zu gelangen, war der Vernunftradikalismus des Sokrates. Auch mußte dieser, ja länger er die Geister beschäftigte, um so mehr erstarken, aus dem einfachen Grunde, weil der Widerstand, dem jede Neuerung als solche begegnet, sich durch Vertrautheit abschwächt, ja weil der Bruch mit dem Gewohnten schließlich selbst zur Gewohnheit werden kann.

4. Wir haben von des Antisthenes treuer Hingabe an die Lehren seines Meisters gesprochen. In der Tat ist das Grundgerüste seiner Ethik mit jenem der sokratischen identisch.[1] Die Lehrbarkeit der Tugend, die Unverlierbarkeit dieser „unentreißbaren Waffe", ihre Wesensgleicheit mit der Einsicht, ihre Zulänglichkeit zur Beglückung der Menschen (nur unter der Voraussetzung, daß sie sich mit „sokratischer Kraft" zu paaren wisse), all das ist ebensowohl antisthenische als sokratische Lehre. Ein Unterschied zeigt sich darin, daß der Inhalt der zu erstrebenden Glückseligkeit genauere Bestimmungen erfährt. Das Selbstgenügen (die *Autarkie*) des Individuums wird mit starker Betonung in den Vordergrund gestellt, und desgleichen, daß „der Weise sein Leben nicht nach den geltenden, sondern nach den Gesetzen der Tugend" gestalten werde. Lag die geringe Bewertung äußerer Güter und der durch sie erkauften Genüsse schon von allem Anfang an im Geiste der Sokratik, so ist auch hier durch Antisthenes eine Verschärfung und Zuspitzung der ursprünglichen Forderungen bewirkt worden. Nichts natürlicher, als daß der vieldeutige Begriff der Eudämonie je nach der individuellen Artung und der gesellschaftlichen Lage der Sokrates-Jünger eine verschiedene Ausprägung erfuhr, wobei die Einseitigkeit der einen Auffassung naturgemäß zum Widerspruch und zu der nicht minder einseitigen Hervorhebung des kontrastierenden Gesichtspunktes herausgefordert hat. Wenn der passive Genuß (freilich nur unter der Bedingung, daß man auch imstande ist, ihn zu entbehren) in dem Lebensplan des Weltmanns Aristipp eine gewisse Rolle spielte, so hat sein Widerpart Antisthenes den Verzicht auf alles leidende Genießen mit äußerster Schroffheit verkündet und zu seinem leitenden Grundsatz erhoben. „Lieber will ich verrückt sein als genießen," so lautet einer seiner Aussprüche, der an den oben namhaft gemachten Ausbruch glühenden Hasses gegen die Liebesgöttin mahnt.[2] Sein und aller Kyniker ideales Vorbild, fast möchte man sagen der Schutzpatron der Schule, ist Herakles. Das arbeitsvolle, kampferfüllte Dasein dieses Heros, sein Triumph über alle Unholde und Ungeheuer, die in geistreich ausgeführten Allegorien mit den Feinden des tugendhaften Menschenlebens, mit Lastern und Lüsten aller Art, identifiziert wurden — das waren Lieblingsthemen kynischer Darlegungen, welchen der Schulstifter mit seinem Gespräche „Herakles" vorangegangen war. In scharfem Gegensatz zu diesem Ideal der Tatkraft stand der Klügler oder „Sophist" Prometheus, das Opfer der eigenen wahnerfüllten Streit- und Ruhmsucht, welchem — so lautete die spitzfindige Deutung der bekannten Sage — die Leber anschwoll, wenn er Lob, dem sie zusammenschrumpfte, wenn er Tadel erfuhr, und den eben Herakles, der sich seines jammervollen Zustandes erbarmte, aus diesem seinen Elend erlöst hat.

Wenn nicht von allem Anfang an darob im klaren, so wurde der Kyniker doch durch den Widerstand der stumpfen Welt gar bald darüber belehrt, daß seine Ideale im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung nur geringe Aussicht auf Verwirklichung besaßen. So schied er denn für seine Person aus dem Kreise der bürgerlichen Gesellschaft soweit als irgend tunlich aus, indem er sich jeder Sorge um den Besitz entschlug, zumeist keine Familienbande knüpfte, keine feste Wohnstätte wählte und nicht nur den Staatsgeschäften fernblieb, sondern auch als „Weltbürger" dem Los der Heimatstadt und dem Schicksal der Nation gleichgültig gegenüberstand. Er wählte das Bettlerleben. Das wildwachsende lange Haupt- und Barthaar, der Ranzen oder Bettelsack, der Stecken und der ohne ein Unterkleid zur Winters- wie zur Sommerszeit getragene Flausmantel bildeten die äußeren Kennzeichen der Sekte und waren mitunter ein Gegenstand der Verehrung, häufiger der Verhöhnung, die sich nicht selten bis zur Mißhandlung steigerte. Von Scharen solcher philosophischer Bettelmönche war selbst das üppige Alexandrien zu Kaiser Trajans Zeit erfüllt, und noch, als Kaiser Julian auf dem Throne saß, ja noch knapp vor dem Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr., war diese Bewegung keineswegs erloschen.[1]

Alle die Antriebe, die das Leben des Durchschnittsmenschen beherrschen, vor allem das Streben nach Wohlstand und Ehre, und nicht minder die Ideale, zu denen die Mehrzahl in scheuer Ehrfurcht aufblickt, galten dem Kyniker als „Wahn" oder, wie wir das griechische Wort vielleicht genauer wiedergeben dürfen, als Dunst oder Illusion. Die „Wahnfreiheit" oder „Illusionslosigkeit" war seine Devise.[2] Der Blick auf die wahnbeherrschte, von Vernunft und Tugend verlassene Menschenherde erfüllte ihn mit einer Verachtung, die bei den einen die Lust zu satirischer Verspottung, bei anderen den Drang erweckte, bessernd und helfend einzugreifen, sei es nun, daß sie wie der „Türöffner" genannte Krates[3] unbekümmert um den ihnen drohenden Schimpf in Privathäuser eindrangen und unerbetene Ratschläge erteilten, sei es, daß sie, wie Bion und Teles, geradezu öffentliche, mit Predigten vergleichbare, teils geistdurchtränkte, teils witzlose Mahnreden hielten. Da die Kühnheit des Kynikers vor keinem Wagnis zurückschrak, so waren es in der römischen Kaiserzeit auch Anhänger dieser Sekte, die im Theater die Herrscher apostrophierten, der wohl oder übel begründeten Unzufriedenheit der Massen Worte liehen und mitunter dafür schwere Strafe erlitten, während freilich die klügsten Kaiser sich hüteten, die nach dem Martyrium lüsternen Störenfriede zu Märtyrern zu stempeln.[4] Allein auch das selbstgewollte und selbstvollbrachte Martyrium ist den Anhängern dieser Sekte nicht immer fremd geblieben. Hat doch einer von ihnen, Peregrinus, vor der olympischen Festversammlung das Schauspiel der Selbstverbrennung aufgeführt und damit das Vorbild des

Schutzpatrons der Kyniker, des Herakles, nachzuahmen vermeint — ein Unterfangen, das Lukian, ein Augenzeuge jenes grauenhaften Vorgangs, in seiner „Das Lebensende des Peregrinus" betitelten Schmähschrift mit mehr Behagen als Witz verhöhnt hat.

Doch von diesen späten Betätigungen der kynischen Gesinnung tut es not, wieder zu ihrem Urquell emporzusteigen und die Wurzel jener Denkart voller und deutlicher, als es bisher geschehen ist, bloßzulegen. Unersättlicher Freiheitsdurst, eine tiefe Empfindung für die Übel des Lebens, der felsenfeste Glaube an die Selbstherrlichkeit und das Allgenügen der Vernunft und eine diesem Glauben entsprechende abgrundtiefe Verachtung für alle herkömmlichen Ideale — das sind die Stimmungen und Überzeugungen, die den Kern dieser Sinnesart bilden, und deren Ausdruck wir nunmehr aus dem Munde ihrer Vertreter selbst vernehmen wollen.

> Nimmer gebeugt vom Joche der Lust und nimmer geknechtet,
> Ehren sie eine allein, die unsterbliche Königin Freiheit.

So singt der Dichter der Schule, der Thebaner Krates, der auch das Symbol des kynischen Bettlerlebens — den Ranzen, griechisch Pēra — in Versen verherrlicht hat, die sich einer Stelle der Odyssee, in der von Kreta die Rede ist, parodierend anschließen:

> Pera, so heißt ein Land, inmitten des dunkelen Wahnes;
> Fruchtbar ist es und schön und frei von jeder Befleckung.
> Lenket doch kein schmarotzender Wicht sein Schiff in den Hafen,
> Auch kein Lastergeschöpf, das da prunkt mit käuflichen Reizen;
> Aber Zwiebeln trägt es und Lauch und Feigen und Brote.
> Nimmer streiten die Menschen daselbst in grimmigem Wettkampf.
> Nicht um Ehre und Gut entbrennt das tobende Ringen.[1]

Den Kampf gegen die landläufigen Ideale, gegen die Hochschätzung der Kultur, ja selbst der nationalen Großtaten, deren Ruhm bis dahin als unantastbar gegolten hatte, führte Antisthenes in manchen seiner Gespräche, von denen nur kärgliche Überreste auf uns gekommen sind, und von deren Inhalt wir zumeist nur durch Nachrichten und Nachbildungen Späterer, darunter vor allem des Dion von Prusa (eines Zeitgenossen Trajans), eine einigermaßen vollere, wenngleich nicht durchaus sichere Vorstellung gewinnen können.[2] Wie er dem Herakles, dem halbgöttlichen Urbild kynischer Kraft und Tüchtigkeit, den eitlen Klügler Prometheus gegenüberstellte, ist schon oben angedeutet worden. Desgleichen scheint er seiner Mißachtung der Kultur auch dadurch Ausdruck gegeben zu haben, daß er die ungerechte Verurteilung des Palamedes zum Gegenstand seiner Betrachtung machte. Dieser hat den Alten, man möchte sagen: als das menschliche Ebenbild des Titanen Prometheus gegolten. Ihm ward die Regelung der Mahlzeiten, die Erfindung der Buchstaben, der Rechenkunst, der Gliederung des Heeres, der Feuerzeichen, des Brettspieles, kurz der wirksamsten

Kulturbehelfe zugeschrieben. Zugleich meldete die Sage, daß die Griechen vor Troja ihren Wohltäter auf Grund einer ungerechten Anklage verurteilt und gesteinigt haben. Da ward denn mit bitterem Hohne gefragt, wie es möglich war, daß die Bildung und Verfeinerung des Lebens solche Früchte tragen konnte? Vor allem, wie die zwei Atriden, die als Fürsten und Heerführer aus jenen Erfindungen den größten Nutzen ziehen mußten, ihren Lehrmeister anklagen und eines schimpflichen Todes sterben lassen konnten? Auch dieser Vorgang der sagenhaften Vorzeit sollte den Beweis liefern, daß der vermeintliche Segen der Kultur ein Trugbild und ihre sittigende Kraft eine bloße Täuschung sei. Daß Antisthenes in seinem „Der Staatsmann" betitelten Gespräche die gefeiertsten Staatsmänner Athens in Bausch und Bogen verdammte, kann uns nicht wundernehmen.[1] Galt ihm doch all das, um dessentwillen sie gepriesen wurden, vor allem der Erwerb von Macht und Reichtum, als eine wertlose, ja als eine verderbenbringende Gabe, die sich mit jenem goldenen Vlies vergleichen ließ, um dessen Besitz der brudermörderische Zwist zwischen Atreus und Thyest mit all dem Gefolge von Greueln und Missetaten, die dieses Geschlecht befleckten, entbrannt war.

Der grenzenlosen Mißachtung der angesehensten athenischen Staatsmänner und dem Ausdruck der Überzeugung, daß diese ihre Heimat zwar reicher und mächtiger, aber nicht besser gemacht haben, werden wir auch in Platons „Gorgias" begegnen — eine Übereinstimmung, aus der wir wohl mit Recht schließen dürfen, daß Sokrates selbst in diesem Betracht nicht viel anders geurteilt hat als seine Jünger. Was uns aber trotzdem in gewaltiges Erstaunen versetzen darf, ist die Verwegenheit, mit welcher Antisthenes (falls eine Nachbildung Dions mit Recht auf ihn bezogen wird) auch an die Glorie der Befreiungskriege zu rühren gewagt hat.[2] Der Sieg über die Perser — so ungefähr hatte er geschlossen — wäre etwas wahrhaft Großes, wenn diese an Einsicht und Tüchtigkeit hoch gestanden hätten. Denn dann würde ihre Überwindung den Beweis liefern, daß die Griechen und insbesondere die Athener in betreff dieser Vorzüge einen noch höheren Rang eingenommen haben. Eben jene Voraussetzung aber sei eine grundlose. Um dieses zu erhärten, hat Antisthenes (wahrscheinlich in seinem „Kyros" betitelten Gespräche) die Erziehungsweise der Perser eingehend beleuchtet und verurteilt. Auch einen wahren König oder Feldherrn hätten sie an Xerxes nicht besessen, sondern nur einen Mann, der eine mit Edelsteinen besetzte hohe Mütze trug und auf einem goldenen Throne saß. Daß die vor ihm zitternden, mit Peitschenhieben in den Kampf getriebenen Massen unterlegen seien, liefere keinen Beweis für die Trefflichkeit ihrer Gegner. Auch das folgende Argument scheint er ins Feld geführt zu haben. Wenn jene vielgepriesenen Siege wirklich

das Ergebnis moralischer Überlegenheit gewesen sind, wie konnte es dann geschehen, daß im Laufe dieser Kriege auch die Athener wieder Niederlagen erlitten haben? Solch ein sprunghafter Wechsel des Erfolges zeige nur, daß keiner der beiden Widersacher eine wahrhaft gediegene Schulung und Bildung genossen habe, gerade wie von zwei des Ringkampfs unkundigen Männern, die mehrmals aneinander geraten sind, bald der eine, bald der andere obzusiegen pflege.

5. Man sollte denken, daß die Vermessenheit solch einer selbst die nationalen Heiligtümer nicht verschonenden Kritik, in der, nebenbei bemerkt, manch ein athenischer Patriot eine nachträgliche Rechtfertigung des über Sokrates gefällten Schuldspruches erkennen mochte, selbst den Radikalsten der Radikalen ein volles Genüge tat. Trotzdem erfahren wir, daß Antisthenes hinter den Ansprüchen seines ihn an Kühnheit noch übertrumpfenden Jüngers Diogenes[1] weit zurückgeblieben ist. Dieser verglich ihn mit einer Posaune, die mächtigen Schall verbreitet, diesen aber selbst nicht vernimmt. Mit anderen Worten: der Meister schien dem Schüler mit seiner Lehre nicht ausreichenden Ernst zu machen. In der Tat blieb die volle Verwirklichung des kynischen Ideals dem Diogenes vorbehalten. Man kann ihn den Vater des praktischen Kynismus nennen. Die Geistes- und Willensmacht, die er hierbei an den Tag legte, hat ihn zu einer der populärsten Gestalten des Altertums gemacht. Mochten einzelne seiner Zeitgenossen immerhin in ihm ein Zerrbild des Mannes erblicken, dessen Enkelschüler er war, und ihn den „tollgewordenen Sokrates"[2] heißen: sein Ansehen ist im Laufe der Jahrhunderte stetig gewachsen. Welche Höhe es schließlich erreicht hat, kann man aus den Schriften eines Plutarch und Lukian, in denen sein Name jenen des Antisthenes fast vollständig verdrängt hat, desgleichen aus Dions Reden und noch mehr aus jenen Kaiser Julians ersehen, der sein Widerstreben gegen manchen Bestandteil der kynischen Lehre mit dem imponierenden Eindruck, den er von der Persönlichkeit des Diogenes empfing, nicht ohne Mühe und nicht ohne manch ein Wagnis deutelnder Willkür in Einklang zu bringen trachtet. Und zwischen dem Philosophen, der gelegentlich eine Tonne bewohnt hat, und demjenigen, der auf dem Kaiserthrone saß, lag mehr als ein halbes Jahrtausend!

Eben die ungheure Popularität des Diogenes ist es, die seinen Lebensgang nicht erhellt, sondern verdunkelt hat. Anekdote und Legende haben um diese Gestalt frühzeitig ihr üppiges Rankenwerk gewoben. Sein Vater hieß Hikesias und betrieb zu Sinope am schwarzen Meere das Geschäft eines Bankiers oder Geldwechslers. Er selbst kam, aus seiner Heimat verbannt, nach Athen, wo ihn Antisthenes für die Philosophie gewonnen hat. Er bewohnte abwechselnd diese Stadt und Korinth, wo er 323 — es heißt, an demselben Tage wie Alexander

der Große — im höchsten Greisenalter aus dem Leben schied. Daß er in seiner Jugend Falschmünzerei getrieben habe und dies der Grund seiner Verbannung gewesen sei, diese Meldung scheint aus einer Äußerung erwachsen zu sein, die in seinem „der Panther" betitelten Gespräch enthalten war. Dort hat er nämlich von einem ihm angeblich zu teil gewordenen Delphischen Spruch berichtet, der da lautet: „Präge das Geld um", wobei das griechische Wort (nómisma) eine ähnliche Zweideutigkeit in sich schließt, als ob unser „Geld" zugleich das „Geltende" (die Sitte oder Satzung) bedeutete. In Wahrheit sollte sich jener Orakelspruch jedenfalls auf die Umwertung sittlicher Begriffe beziehen.[1] Auch des Diogenes vielfach berichtete und sogar in zwei antiken Monographien[2] behandelte Gefangennahme durch Piraten, die ihn in die Sklaverei, und zwar an den Korinther Xeniades, verkauften, ist nicht gegen jede kritische Anfechtung gefeit. Denn der über Diogenes sehr wohl unterrichtete Dion läßt ihn nach dem Tode des Antisthenes den Aufenthalt zu Athen aus eigenem Entschlusse mit jenem zu Korinth vertauschen. Hat aber Diogenes wirklich im Hause jenes Xeniades die ihm zugeschriebenen Pädagogendienste verrichtet und dessen Söhne in der vielgerühmten originellen Weise unterrichtet und erzogen, so weist doch alles darauf hin, daß er gar bald wieder zu Korinth genau so wie zu Athen in voller Freiheit gelebt und gewirkt hat. Denn so unsicher auch die Nachrichten über die Einzelheiten seines Lebens sind, über seine Lebensweise sind wir nicht ganz unzulänglich unterrichtet. Er hat sich jeder Sorge um Besitz und Unterhalt entschlagen, sich nicht ohne Anwendung asketischer Übungen zur äußersten Bedürfnislosigkeit erzogen. Trotzdem strahlte sein Antlitz von Kraft, Frohsinn und Gesundheit.[3] Für jeden, der ihn ansprach, hat er ein geistreiches, bald derbes, bald anmutiges Wort bereit gehalten, mit den Niedrigsten so freundlich wie mit den Großen stolz verkehrt und ist trotz gelegentlicher grober Verstöße gegen die Sitte, die seine volle Unabhängigkeit von Menschenmeinung und Menschensatzung bekunden sollten, ein Gegenstand allgemeinen achtungsvollen Staunens und nahezu allgemeiner Bewunderung geworden. Noch kennen wir die Stätte, an der er inmitten des üppigen und lebensfrohen Korinth am liebsten weilte. Es war dies der Zypressenhain des hochgelegenen Villenviertels Kraneion.[4] In dieser schmucken Parkanlage, nicht ferne von einem Heiligtum der Aphrodite und von dem Prachtgrabe der schönen Laïs, liebte es der ironische Lustverächter sich zu sonnen und die durch ihre würzige Frische ausgezeichnete Luft zu atmen. Hier umgab den im Gras Gelagerten jener Kreis verehrungsvoller Jünger, die er durch seine Unterhaltung zu bezaubern wußte; hier soll er auch mit dem großen Alexander zusammengetroffen sein. Auch über sein Lebensende gab es widersprechende Berichte. Nach einem derselben soll er gleich so manchen anderen Mitgliedern der kynischen

und stoischen Sekte sich selbst den Tod gegeben haben. Auf seinem nicht weit von der Vorstadt Kraneion, auf dem Wege zum Isthmus errichteten Grabmal erblickte man einen Hund aus parischem Marmor, wie er denn selbst den ihm und vielleicht schon seinem Meister erteilten Schimpfnamen „Hund“ (*Kyon*, wovon Kyniker) als einen Ehrennamen angenommen hatte, ganz ebenso wie Ähnliches von seiten politischer Parteien — man denke an die Geusen (Bettler) oder Tories (Straßenräuber) — mehr als einmal geschehen ist. „Himmlicher Hund“, so nennt ihn wohl im Hinblick auf den Hundsstern der Dichter Kerkidas in einigen zu seinem Lobe gedichteten Versen.

Diogenes hat auf die Nachwelt weit mehr durch sein Beispiel als durch seine Schriften gewirkt. Zu seinen Jüngern gehörte Krates, ein Thebaner aus angesehenem Hause, der sein beträchtliches Vermögen unter seine Mitbürger verteilte und das Bettlerleben wählte, für das er auch Metrokles aus dem thrakischen Maroneia und dessen vielgefeierte Schwester Hipparchia gewann, welche die Lebensgefährtin des mißgestalteten Bettelphilosophen geworden ist. Unter seinen Dichtungen, von denen wir bereits einige Proben kennen gelernt haben, befanden sich neben Parodien, die auch des weisen Solon nicht schonten, Tragödien, aus denen uns einige wenige, das Weltbürgertum und die sorgenfreie Besitzlosigkeit feiernde Verse erhalten sind. Sonst sind von den Jüngern des Diogenes vor allem der dem Sklavenstand angehörige Syrakusaner Monimos, der eindringlichste Bekämpfer des allverbreiteten „Wahnes“, und Onesikritos zu nennen, der Alexander auf seinen Zügen begleitet hat und von der Gleichartigkeit der Lebensweise indischer Büßer mit jener der Kyniker nicht wenig betroffen ward; aber auch der Staatsmann Phokion und der Rhetor Anaximenes werden unter seinen Schülern (im weiteren Sinne des Wortes) angeführt.[1]

Von des Diogenes sieben Buchdramen,[2] die durchweg mythische Stoffe behandelt haben, besitzen wir kaum drei oder vier, den „unmännlichen, kotbefleckten Luxus“ durchhechelnde Verse, von seinen prosaischen Schriften nicht eine einzige Zeile. In den ihm zugeschriebenen Aussprüchen das Echte vom Unechten im einzelnen zu scheiden, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Das Wenige, was wir von den ihm persönlich angehörigen Lehren mit Sicherheit wissen, wollen wir, um Wiederholungen zu meiden, lieber in jene allgemeine Erörterung und Beurteilung kynischer Doktrinen verweben, zu der wir jetzt übergehen.

6. In den uns erhaltenen Auszügen aus den Mahnreden des Teles (um 240 v. Chr. G.) liegt uns ein Niederschlag kynischer Darlegungen überhaupt und, man darf wohl sagen, das Gemeingut der Schule vor Augen.[3] Die Hauptrolle spielt darin jene Umwertung der moralischen

sowohl als der Glückswerte, welche mit dem Kunstausdruck der Adiaphorie (Gleichgültigkeit) bezeichnet wird. Umwertung und Gleichgültigkeit — darin liegt ein Widerspruch, der jedoch nur ein scheinbarer ist. Denn die Lehre von der Adiaphorie ist nicht dahin zu verstehen, daß die äußere Lebenslage den Anhängern des Kynismus als etwas völlig Gleichgültiges erschienen ist. Hätten sie doch sonst unmöglich ein neues Ideal der Staats- und Gesellschaftsordnung entwerfen können. Der Sinn der Lehre ist vielmehr dieser. Wer die innerliche Befreiung vollendet, wer den „Wahn" überwunden hat, der ist über alles Äußerliche erhaben. Die Krankheit, die Verbannung, der Tod, das Entbehren der Begräbnisehre, all das, worin die Masse der Menschen die schwersten Übel erblickt, vermag seine Seelenruhe nicht anzufechten. Und so wenig diese vermeintlichen Übel ihn mit Trauer erfüllen, können die angeblichen höchsten Güter, wie Macht, Reichtum, Ansehen ihm Lust gewähren. Um jedoch zu jenem Ziele der Befreiung zu gelangen, um die Herrschaft des Wahns und das Joch der Leidenschaften vollständig abzuschütteln, dafür ist die äußere Lage nicht gleichgültig. Hier findet eben jene Umprägung der Werte, jene Umkehrung der gemeinüblichen Schätzung statt. Dem Bettler fällt jene Befreiung leichter als dem König, der Dürftige und Mißachtete befindet sich hier im Vorteil vor den Angesehenen und Reichen. Wer freilich jenen Gipfel erstiegen hat, wer aller Illusionen Herr geworden ist, dem steht, gleichviel, welches seine Lebenslage sei, der Weg zum Glücke, aber dann auch zu göttergleicher Glückseligkeit, offen.

Die Vertiefung in diesen Gedankenkreis läßt es uns auch begreifen, wie D i o g e n e s zu jenen äußersten Paradoxien gelangt ist, von denen einige seiner Dramen erfüllt waren. Unablässig darauf bedacht, die gangbaren Vorstellungen in ihren unheilvollen, den Seelenfrieden zerrüttenden Wirkungen zu schildern, wurde der Kyniker nicht müde, die Unseligkeit auszumalen, welche der verkehrten Schätzung an sich gleichgültiger Vorgänge entspringe, für die dabei Beteiligten nicht nur, sondern mittelst der Gemütserschütterungen, welche schon die bloße Erzählung und Nachbildung jener Vorgänge in einer Generation nach der anderen erzeugt, auch für die Gesamtheit der Menschen. „Da sitzen sie im Theater beisammen — so etwa mochte Diogenes ausrufen —, vergießen Tränen und werden von unsagbarem Schauder ergriffen ob der ‚thyesteïschen Mahlzeit' oder ob des Ö d i p u s Ehe mit seiner eigenen Mutter." Und doch beruhe dieser Schauer auf leerer Einbildung. Das Beispiel der Hähne, Hunde und Esel und die Geschwisterehe der Perser lehren uns, so meinte er, daß konsanguine Verbindungen nicht notwendig naturwidrig sind. Desgleichen erhelle die Harmlosigkeit der Anthropophagie aus dem Brauche vieler Völker und noch mehr aus der auf anaxagoreïscher Physik fußenden Erwägung, daß in allem Bestandteile von allem enthalten seien, dem Menschenfleisch somit keine bevorrechtete Sonder-

stellung zukomme. Nicht auf die Aufstellung von Lebensregeln so sehr als vielmehr darauf war hier wohl das Absehen des Diogenes gerichtet, das „Selbstgenügen“ des Weisen, seine unbedingte Freiheit von der Schicksalsmacht zu erhärten. Sollten ihn selbst jene als die entsetzlichsten erachteten Fügungen treffen, wie sie über einen Thyest und Ödipus verhängt wurden, sogar dann sollte ihn ein stichhaltiges Räsonnement darüber belehren können, daß ihn kein wahres Unheil getroffen habe. Freilich läßt sich kaum verkennen, daß auch die bloße Lust am Bizarren, der Wunsch, den ehrsamen Bürger zu verblüffen und ihm durch eine vor nichts zurückschreckende Verwegenheit zu imponieren, an diesen Paradoxien einigen Anteil gehabt hat — eine Tendenz, für die es kaum not tut, auf zeitgenössische Parallelen zu verweisen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Wenigen, das uns vom kynischen Staats- und Gesellschaftsideal bekannt ist. Fast ein jeder dieser Züge steht mit vorangehenden, gleichzeitigen oder nachfolgenden Erscheinungen in engem Zusammenhang, und schon dieser Umstand läßt uns an dem Ernst jenes Entwurfes keinen Zweifel hegen. Selbst die bloße Tatsache, daß der „Staat“ des Diogenes (dessen oft bezweifelte Echtheit übrigens durch das Zeugnis der ältesten Stoiker verbürgt ist) das Idealbild einer gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung gezeichnet hat, besitzt erhebliche Bedeutung.[1] Ersehen wir doch daraus, daß das Bettler- und Wanderleben des Kynikers, seine Abwendung von allen öffentlichen Angelegenheiten, nur als eine vorläufige Auskunft ergriffen, von den Gründern der Schule aber nicht als ein dauernder und endgültiger Zustand ins Auge gefaßt ward. Die Beseitigung aller die Menschen trennenden Schranken, die Aufhebung der Unterschiede des Standes und der Nationalität, nicht minder der Vorrechte des Geschlechtes, bildete die Grundlage jenes Ideales. Die Regierungsform sollte sicherlich die eines aufgeklärten, fürsorglichen Absolutismus sein. Zum mindesten ist nicht abzusehen, wie die bodenlose Verachtung der wahnbetörten Masse sich mit dem Wunsche vereinigen ließ, dieser einen maßgebenden Anteil an der Staatsleitung zu gewähren, während einer herrschenden Aristokratie gerade durch die Hauptstücke jener sozialen Neuordnung der Boden entzogen ward. Der schon im Altertum (von Plutarch) ausgesprochene Gedanke, daß Alexander der Große durch die Gründung eines Weltreichs das kynische Ideal nach seiner staatlichen Seite verwirklicht hat, ist ein vollkommen zutreffender.[2] Gar beachtenswert ist übrigens die Tatsache, daß ägyptische Staatsschriften der Ptolemäerzeit geradezu Gesinnungen ausdrücken, die und wie sie von jenen Philosophen gehegt und geäußert wurden. Auch hat der Schüler des vorzugsweise kynischen Stoikers Ariston, der große alexandrinische Gelehrte Eratosthenes, jene gemeingriechische, selbst von Aristoteles

noch verfochtene Zweiteilung der Menschheit in Hellenen und Barbaren aufs eindringlichste bestritten. In diesem Betrachte läßt sich die kynische Bewegung mit ihrer Geringschätzung der alten Stadtstaaten, mit ihrer Unterwühlung auch des griechischen Nationalgefühls und mit ihren aller gesellschaftlichen Gliederung abholden Bestrebungen geradezu als Vorspiel und Begleiterscheinung der monarchischen Umgestaltung und teilweisen Orientalisierung des hellenischen Wesens ansehen.[1] Der eine Hirte und die eine Herde, für welche Kyniker und Stoiker geschwärmt haben, ist zeitweilig verwirklicht worden und auch nach dem Zerfall zweier Weltreiche ein die Jahrtausende überdauerndes Ideal geblieben.

Über die Gesellschaftsordnung, welche Diogenes erstrebte, besitzen wir nur wenige, auf Eigentum und Fortpflanzung bezügliche Angaben. Hierher gehört die Einführung einer Art von Papiergeld, des „Beinmarkengeldes", welches die Edelmetalle als Tauschmittel zu ersetzen und dadurch der Anhäufung des beweglichen Reichtums vorzubeugen bestimmt war. Hier hat der allem Historischen abgewandte Sinn des Kynikers vielleicht wissentlich das Eisengeld der Spartaner nachgeahmt. Wie der Grundbesitz geordnet sein sollte, wissen wir nicht; doch läßt sich nicht bezweifeln, daß auch hier das Privateigentum, wenn nicht völlig ausgeschlossen, so doch jedenfalls in sehr enge Grenzen gebannt war. War doch für das Erbrecht dort kein Raum vorhanden, wo das Familienleben überhaupt keine Stätte fand. Denn „Gemeinschaft der Kinder" dürfen wir unbedenklich für einen Grundzug jenes Entwurfes halten, da die dies besagende ausdrückliche Meldung keinerlei unmittelbaren oder mittelbaren Widerspruch erfährt. Auch stimmt diese Forderung des Diogenes nicht nur mit der platonischen, freilich bloß für seine herrschende Klasse bestimmten, sondern auch mit jener der älteren Stoiker überein. Hingegen ist die Angabe, daß er auch Frauengemeinschaft gewünscht habe, nach dem Zusammenhang, in welchem sie auftritt und in dem sie auch mit Bezug auf die Gründer der Stoa wiederkehrt, vielmehr im Sinne dessen zu verstehen, was man heute „freie Liebe" zu nennen pflegt, und was wir im Sinne der Kyniker richtiger als einen von Liebe freien und zugleich staatlicher Einmischung entzogenen Geschlechtsverkehr bezeichnen dürfen. Hier hat das Streben nach uneingeschränkter persönlicher Freiheit und zugleich nach Freiheit von der Macht der Leidenschaft den Sieg über alle anderen Rücksichten davongetragen. Freilich hat sich auch diesmal die Natur oft stärker erwiesen als die Doktrin. Wenigstens ist die einzige Verbindung, von der wir in diesem Kreise genauere Kenntnis haben, jene zwischen Krates und der selbst das Kynikerkleid und die Kynikersitte nicht verschmähenden Hipparchia, offenbar ein echter und ein mehr als flüchtiger Liebesbund gewesen.

7. Nicht leicht ist es, das Band zu erspähen, welches die Sozialmoral der Kyniker mit den ethischen Voraussetzungen ihrer Lehre verknüpft hat. Besäßen wir den „Staat“ des Diogenes oder auch nur irgendwelche Überreste der hierher gehörigen Schriften des Antisthenes („Vom Schönen und Gerechten“, „Über Gerechtigkeit und Tapferkeit“, „Über Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit“), so würden wir wohl den Weg kennen, welcher von der auf „Selbstgenügen“ und Bezwingung der Begierden gegründeten Glückseligkeit des Individuums zu sozialen Verpflichtungen hinüberleiten sollte.[1] Nunmehr können wir hierüber kaum Vermutungen äußern. Nur das ist nicht zu verkennen, daß es an mittelbaren Zusammenhängen zwischen jenem Glückseligkeitsideal einer- und Ansätzen zu sozialer Tugend andrerseits keineswegs mangelt. Die starke Herrschaft, die der Kyniker über seine Leidenschaften, wenn gleich zunächst nur im Interesse der eigenen Seelenruhe, ausüben soll, muß auch denjenigen zugute kommen, die von den Ausbrüchen dieser Leidenschaften betroffen würden. Die Verbannung des Strebens nach Besitz und Ehren räumt eben die Anläße hinweg, um derentwillen die Menschen einander zu befehden pflegen (man vergleiche den Schluß des oben angeführten Scherzgedichtes des Krates; auch die Verpönung der Eifersucht und der ausschließlichen Familiengefühle bei Platon nicht weniger als bei den Stoikern ist von verwandter Art). Wo ferner niemand mehr besitzen soll, als zur Befriedigung seiner Notdurft ausreicht, und wo jeder Mehrbesitz als ein Übel für den Besitzenden selbst erachtet wird, dort entfällt hiermit zugleich jeder Antrieb zur Ausbeutung, zur Knechtung, zur Bedrückung. Die unbedingte Vorurteilslosigkeit endlich, die keinen Unterschied der Herkunft oder des Standes anerkennt, verstopft die ergiebigsten Quellen des Hochmuts und der Überhebung, während freilich im starken Tugendbewußtsein und in dem auf die wahnbetörte Menge herabblickenden Vernunftstolz sich eine neue Quelle dieser Empfindungen auftut. In Wahrheit ward der Kyniker jedoch von altruistischen Antrieben in weit beträchtlicherem Maße bewegt, als sein ethischer Standpunkt es erheischte. Nicht nur wird die Milde und Sanftmut des Diogenes[2] einstimmig gerühmt, nicht nur ist das Streben, zu helfen und zu bessern, bei seinen Nachfolgern aufs deutlichste erkennbar: warmes Mitgefühl mit allen Leidenden und Bedrückten spricht laut und vernehmlich aus den Überresten dieses Literaturgebietes überhaupt — eine erfreuliche Erscheinung, die wohl gleich ihrem unerfreulichen Widerspiel, dem bis zur Korruptionsriecherei gesteigerten Argwohn gegen die Reichen und Vornehmen, auf die Rechnung des halb proletarierhaften Ursprungs und der ganz proletarierhaften Lebensführung dieser Sekte zu setzen ist.

Von seiten der Religion ist der kynischen Ethik keine Bereicherung ihres Inhalts und keine Verstärkung ihrer Antriebe zugeflossen.

Hier wenn irgendwo tut es not, Theologie und Religion streng auseinanderzuhalten. Die erstere haben die Kyniker besessen, die letztere hat ihnen fast vollständig gefehlt. Ihre Verstandesschärfe und Verstandessicherheit, ihre Neigung zu radikalen Lösungen überhaupt, endlich ihr hochgespanntes, eigenartiges Tugendideal — all das ließ sie die Widersprüche, die Ungereimtheiten und die Unwürdigkeiten des gangbaren Polytheismus deutlich erkennen und stark empfinden und hinderte sie, sich bei irgendeiner der Vermittelungen zu beruhigen, welche die Kluft zwischen dem alten und dem neuen Glauben schon so lange Zeit hatten überbrücken helfen. Auf diesem Wege sind die Kyniker dazu gelangt, die ersten rückhaltlosen Verkünder der einfachsten Gestalt der Theologie, des Monotheismus, zu werden, der sich ihnen ebensosehr durch seine Vereinbarkeit mit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs wie durch seine Freiheit von mythischen, ihrer Moralansicht widerstrebenden Zutaten empfahl. Nur der Satzung nach gebe es viele, der Natur nach nur e i n e n Gott; und die Gottheit gleiche keinem anderen Wesen, weshalb man sie auch aus keinem Bilde erkennen könne — diese zwei Sätze, welche in den Schriften des A n t i s t h e n e s zu lesen waren, erschöpfen den uns bekannten Inhalt der kynischen Theologie.[1]

Jedenfalls war ihre Gottheit ein recht sehr farbloses, der „ersten Ursache" englischer Deisten vergleichbares Verstandesgebilde. Nicht als fürsorglicher Vater, nicht als strafender Richter, allenfalls als weiser, zweckgemäß waltender Weltenordner hat ihnen das „höchste Wesen" gegolten. Von irgendeinem intensiven Gemütsverhältnis, das den Kyniker mit diesem verknüpft hätte, ist nirgendwo eine Spur zu finden. Wie wahr dies ist, das lehrt am besten die Erfolglosigkeit des eifrigsten Bemühens, eine solche zu entdecken. Jakob B e r n a y s hätte „die am reinsten deistische Sekte" des Altertums, die Vorläufer und unwissentlichen Förderer der Propaganda biblischer Religionsformen, gar zu gerne von dem Geist der letzteren berührt gezeigt. Und dabei steht ihm für das „Bewußtsein der Gottesgemeinschaft" und des „aus diesem quellenden" Machtgefühls, von dem die Kyniker angeblich erfüllt waren, kein anderer Beweis zu Gebote als die willkürliche Umdeutung eines offenkundigen Scherzes, wie solche dem D i o g e n e s mit Recht oder Unrecht in großer Zahl zugeschrieben wurden. Mit dialektischen Formen spielend, wollte Diogenes dartun, daß der Weise niemand um seinen Reichtum zu beneiden habe, da ihm alles gehöre. Denn „alles ist Eigentum der Götter (man beachte, daß sich der Kyniker hier auf den Standpunkt des Volksglaubens stellt!), die Weisen sind Freunde der Götter; unter Freunden ist alles gemeinsam; folglich ist auch alles Eigentum der Weisen." Auch kann es uns nicht wundernehmen, daß dort, wo das Selbstgenügen oder das Unabhängigkeitsgefühl als Glückseligkeit gilt, mit

dem Gefühl der Abhängigkeit auch die Grundlage alles eigentlich religiösen Empfindens in Wegfall kam.

Im übrigen sind in dem Verhalten der Kyniker zur Volksreligion zwei Phasen zu unterscheiden. An giftigem Hohn gegen diese, ihre Übungen und ihre Diener haben es schon die Gründer der Sekte nicht fehlen lassen.[1] Eine Gabe für die Göttermutter (Kybele) beizusteuern, soll Antisthenes mit dem Bemerken abgelehnt haben, er zweifle nicht daran, daß die Götter ihre Kindespflicht erfüllen und für den Unterhalt ihrer Mutter sorgen. Dem orphischen Priester, der die jenseitige Seligkeit der Eingeweihten pries, soll er zugerufen haben: „Warum stirbst du denn nicht?" Und Diogenes soll über die eleusinischen Mysterien gehöhnt haben, indem er ausrief: „Patäkion der Dieb (ein griechischer Cartouche) ist, da er in Eleusis die Weihe empfangen hat, der Seligkeit sicherer als Agesilaos und Epaminondas." Allein Antisthenes sowohl als Diogenes liebten es, sich in die Mythen zu vertiefen und ihnen durch geistreiche Umdeutung einen bedeutenden Sinn zu entlocken. Diese Art der sinnigen Vertiefung ist ihren Nachfolgern fremd geworden. Sie richteten gegen die Erzeugnisse des Volksglaubens nur mehr die Geschosse ihrer Polemik. Die glimpflichste Art derselben ist die Parodie, wie sie von Krates und Bion mit unleugbarem Witz an den homerischen Dichtungen geübt ward. In den Händen des Syrers Menippos und seines Landsmannes Meleager hat sich die Parodie zur Satire gesteigert, die ebenso die gangbare Lebensauffassung wie die übliche Ansicht von den göttlichen Dingen durchzuhecheln unternahm, und deren Reflexe wir bei dem zwar den Kynikern feindlichen, aber vielfach auf ihren Schultern stehenden Spötter Lukian antreffen. Ihren Höhepunkt hat diese Richtung in der von „kynischer Bitterkeit" triefenden, polternden Invektive des Önomaos[2] von Gadara (2. Jahrhundert n. Chr.) erreicht. Die „ertappten Gaukler" haben das Orakelwesen als eine Ausgeburt der Lüge und des Schwindelgeistes gegeißelt und den (in reicher Zahl durchmusterten) Aussprüchen des Delphischen Gottes nicht nur ihre die Unwissenheit bemäntelnde Zweideutigkeit und ihren Widerspruch mit der individuellen Selbstbestimmung, sondern auch ihren Servilismus gegen Tyrannen, ihre bis zur Anordnung von Menschenopfern gesteigerte Barbarei und ihre Verherrlichung unmoralischer Dichter und nichtsnutziger Athleten vorgeworfen.

Die schärfsten Akzente gewinnt der kynische Unglaube in den Dichtungen des Kerkidas aus Megalopolis (zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. G.). Hier sind es nicht mehr die Volksgötter, ihr Kultus und ihre Diener, die den Gegenstand des Angriffs bilden. Dieser richtet sich vielmehr gegen den Vorsehungsglauben selbst. Die Ungerechtigkeit in der Austeilung irdischer Güter wird gegeißelt. Das „Auge der Dike" — der Göttin des Rechts — heißt „maulwurfsartig"; die strah-

lende Themis" gilt als „umnebelt". Wie Goethes Prometheus zweifelt der Dichter daran, daß es „ein Ohr" gebe, „zu hören seine Klage". Denn „wie sollten" — dies der Wortlaut zweier Verse — „das noch Götter sein, die weder Auge noch Ohr besitzen?" Selbst der oberste der Götter wird nicht geschont. „Der Kronide, der uns alle gepflanzt und gezeugt hat, erweist sich den einen als ein Vater, als ein Stiefvater den anderen." Erwartet, so tönt es uns aus diesen Strophen entgegen, kein Heil von oben; schafft es euch selbst, denn „ eine Gottheit" ist auch „die irdische Nemesis". Man wird an den sozialen Radikalismus gemahnt, der damals bis in die spartanischen Hofkreise gedrungen war. Auch in Kerkidas spricht kein kynischer Wanderprediger zu uns, sondern ein hoher Offizier und leitender Staatsmann seiner arkadischen Heimatstadt.[1]

8. Überblicken wir das Ganze des Kynismus, so empfangen wir sehr verschiedenartige Eindrücke, je nachdem wir die Lehrsätze der Sekte oder das Wirken ihrer Mitglieder und desgleichen, je nachdem wir die nächsten, die fernen und die fernsten Folgen der gesamten Bewegung ins Auge fassen. Die Ethik der Schule war eine durchaus individualistische. Die Glückseligkeit des Handelnden war ihr Ziel; sie sollte auf seiner Unabhängigkeit von der Außenwelt, diese auf der Ausbildung seines Urteils und auf der durch stete Übung und Entsagung gestählten Kraft seines Willens ruhen. Auf die Förderung des Gesamtwohls zielt zum mindesten kein uns erhaltener Lehrsatz, höchstens das Vorbild des Schutzpatrons Herakles, wenngleich auch sein unablässiges Mühen zumeist auf die Ausrottung oder Unterjochung der glücksfeindlichen Leidenschaften bezogen ward. In Wahrheit ist jedoch Menschenfreundlichkeit die Gesinnung, die für den Kyniker als typisch gilt. Mehr als einmal kehrt das Bild des Mannes wieder, der sich unter die Volksmasse mischt, am liebsten mit den Verkommenen und Verrufenen verkehrt, sich um das Heil ihrer Seelen (im eigentlichsten Wortverstande) eifrigst müht und den ob solchen Umgangs Betroffenen in merkwürdigem Einklang mit einem berühmten Evangelienwort — Matth. IX 11 f. — zuruft: „Auch die Ärzte befinden sich bei den Kranken, aber sie fiebern nicht".[2] Das Maß des Einflusses, welchen die kynische Sittenpredigt geübt hat, ist uns abzuschätzen nicht vergönnt. Jedenfalls hat sie dazu beigetragen, der jüngeren, gemilderten und vielseitiger entwickelten Gestalt dieser Richtung den Boden zu ebnen, die Herrschaft der Stoa über die weitesten Kreise vorzubereiten. So hat der Kynismus zum mindesten mittelbar große und tiefgreifende Wandlungen des Staats- und Kulturlebens mit herbeiführen helfen, vor allem die Ersetzung der republikanischen Vielstaaterei durch die Monarchie und (fast möchte man sagen, als ihr himmlisches Gegenbild) die Ersetzung der Vielgötterei durch den

Monotheismus. Ein unbestreitbares und weit hinaus wirkendes Verdienst hat er sich um die abendländische Menschheit dadurch erworben, daß er neue Maßstäbe der Bewertung in das Leben eingeführt hat: ein Ideal der Bedürfnislosigkeit, der Einfachheit und Natürlichkeit, das sich von den ihm ursprünglich anhaftenden Schlacken bald gereinigt hat und zu einem dauernden Besitztum der Kulturwelt geworden ist. Das Streben nach Genuß, nach Güter- und Machtbesitz ist darum aus der Menschheit nicht geschwunden. Allein das Vorhandensein eines antagonistischen Prinzips, auf welches oft wieder und am kräftigsten dort, wo es am meisten not tat, zurückgegriffen ward, hat jene mächtigen Triebe gehindert, allmächtig zu werden und eine unangefochtene Alleinherrschaft zu üben.

So hat sich denn der Kynismus als ein Ferment der gesunden Entwicklung dienlich erwiesen, während die volle Verwirklichung seiner Ideale das schwerste Unglück gewesen wäre, das die Menschheit treffen konnte. „Denn nicht gesondert kann entstehen Gut und Bös; Nein, eine Mischung ist's" — dieses Wort des E u r i p i d e s[1] gilt auch in Ansehung des Sokratismus, dessen höchste Vorzüge und schlimmste Ausgeburten dicht beieinander wohnen. Nichts war segensreicher als die Verkündung der Lehre, daß alle menschlichen Einrichtungen und Vorschriften vor den Richterstuhl der Vernunft zu laden und mit dem Maßstabe der Zweckdienlichkeit, der Nützlichkeit, der Heilsamkeit zu prüfen sind. Allein eines ist die Aufstellung eines obersten Kanons der Beurteilung, die Proklamierung des Rechtes der Kritik; ein anderes der Versuch, die Kritik selbst zur Grundlage aller Gestaltungen und somit aus der Richterin eine Schöpferin zu machen. Solch ein Versuch wird voraussichtlich zu allen Zeiten mißlingen. Ganz und gar ausgeschlossen war sein Gelingen in einem Zeitalter, dem es an geschichtlichem Verständnis gebrach, und dem eine vertiefte Seelenlehre so gut als vollständig abging. Hier war die Gefahr nicht nur drohend, sondern unabwendbar, daß die offenkundigeren und durchsichtigeren, aber alles in allem minder gewichtigen Nützlichkeiten die versteckteren, aber in Wahrheit schwerer wiegenden in den Hintergrund drängen würden. Indem man die Tierwelt und den Urmenschen zum Vorbild nahm, um nach diesem Muster die Auswüchse der Kultur zu beschneiden, legte man Hand an gar vieles von dem, was die Frucht einer nach Jahr-Myriaden zählenden, im großen und ganzen aufsteigenden Entwicklung gewesen ist.

Der grelle Schein eines extremen Falles mag das Gesagte beleuchten helfen. Eine „thyesteïsche Mahlzeit" — so meinte D i o g e n e s — braucht nicht unser Grauen zu erregen. Sehen wir zu, wie es damit steht. Was hält denn, von der Macht der Sitte abgesehen, den aufgeklärten Kulturmenschen davon zurück, die Gliedmaßen seines Kindes, seines Freundes oder eines Menschen überhaupt zu verzehren? Nicht

die Stimme des Gewissens, da jenes verpönte Vorgehen kein empfindendes Wesen, weder unmittelbar, noch mittelbar, schädigt. Wohl aber ein tiefwurzelndes Gefühl der Scheu, das im letzten Grunde auf dem Walten der Vorstellungsassoziation beruht, die zwischen einem verehrten, einem geliebten oder auch nur einem um seiner Menschheit willen geachteten Wesen und seiner nunmehr seelenlosen Hülle Fäden gesponnen hat, die eine kaum zerreißbare Stärke gewonnen haben. Wie der entseelte Leichnam, so kann auf diesem Wege auch das an sich Unbeseelte einen Anspruch auf Schonung, Ehrung und selbst aufopfernde Hingebung erwerben; man denke an Bildnisse, an Gräber, an die Fahne des Soldaten. Tue ich mir aber Gewalt an und bemühe ich mich mit Erfolg, jenes Gespinnst zu zerreißen, so verfalle ich der Verrohung, so erleide ich schwere Einbuße an all den Empfindungen, welche den harten Felsboden der nackten Wirklichkeit wie mit einer reichen Decke blühenden Lebens umkleiden. Auf der Hochhaltung dieses Überwuchses, auf der Schätzung alles dessen, was man erworbene Werte nennen möchte, beruht jede Verfeinerung, alle Zier und Anmut des Lebens, alle Veredelung tierischer Triebe, so gut als aller Kunstgenuß und Kunstbetrieb — eben all dasjenige, was die Kyniker skrupel- und mitleidlos auszurotten bemüht waren. Gewißlich — das darf man ihnen und ihren nicht allzu seltenen modernen Nachfolgern bereitwillig zugestehen —, es gibt eine Grenze, über welche hinaus wir dem Walten des Assoziationsprinzips nicht Folge leisten dürfen, ohne der Torheit, ja des Aberglaubens geziehen zu werden, der ganz und gar aus dem schrankenlosen Walten jenes Prinzips erwachsen ist. Wer das Haus, in dem seine Väter gewohnt, und in dem ihn und die Seinen mannigfach wechselnde Schicksale getroffen haben, leichten Sinnes verläßt, den schelten wir fühllos. Wer sich aber von dem alten Gemäuer selbst dann nicht loszureißen vermag, wenn es morsch geworden ist und den Einsturz droht, der heißt uns je nach den ihn lenkenden Beweggründen abergläubig oder überempfindsam.

Bei der vergleichenden Schätzung dieser erworbenen und der ursprünglichen Werte die richtige Grenze zu ziehen, gelingt nicht oft dem apriorischen Räsonnement. Diese wie jede andere gedeihliche Abgrenzung ist in den großen Fragen des menschlichen Lebens fast immer die Frucht des Kompromisses, das nur die spezifische Erfahrung zwischen widerstreitenden Anforderungen zu schließen vermögend ist. Nur die spezifische Erfahrung, sagen wir, und zwar aus einem einleuchtenden Grunde. In allen menschlichen Dingen herrscht hochgradige Verwicklung, und ihr entspricht nicht etwa vereinzelt, sondern nahezu als Regel der Widerstreit zwischen der Beschaffenheit der unmittelbaren und jener der mittelbaren Folgen einer Einrichtung oder Handlungsweise. Dieser Umstand läßt das Unternehmen, moralische oder soziale Probleme nach Art der einfacheren mechanischen Aufgaben aus der Kennt-

nis der Ursachen und der Berechnung ihres Zusammenwirkens heraus zu lösen, als ein chimärisches erscheinen. Immer und überall hat sich darum ein derartiger Radikalismus als mit Unfruchtbarkeit geschlagen erwiesen. Eine edle Nation bricht mit ihrer Vergangenheit und will den Schatz der Freiheit heben. Sie bringt statt ihrer die Gleichheit heim und mit dieser eine durch die Auflösung aller Verbände pulverisierte, der Fähigkeit des Zusammenwirkens und des Widerstandes beraubte Gesellschaft, die sofort zur Beute eines Despoten wird und auf mindestens ein Jahrhundert hinaus von einem kurzlebigen Experiment zum andern taumelt. Von dieser allgemeinen historischen Erfahrung macht auch der Kynismus, insofern er darauf ausging, ein neues Sitten- und Gesellschaftsideal unmittelbar zu verwirklichen, keine Ausnahme. Hingegen hat er als ein Faktor unter anderen Faktoren die weltgeschichtliche Bewegung bereichert und sie als ein Gegengewicht gegen die Mächte des trägen Beharrens und der engen Horizonte auch in heilsamer Weise gefördert.

Achtes Kapitel.

Die Megariker und verwandte Richtungen.

Im Süden Athens, nicht weit vor dem diomeïschen Tore und der nach dem Phaleron führenden Straße stand jenseits des Ilissos ein dem Herakles geweihtes Heiligtum und eine Turnschule, die einst den unehelichen Bürgersöhnen als Übungsstätte zugewiesen war. Hier, im „Kynosarges“, gleichsam unter der Hut des kynischen Schutzheiligen, hat der Halbbürtige Antisthenes gelehrt. Es war sicherlich nicht die Ethik allein, die den Gegenstand seines Unterrichtes bildete. Man darf vermuten, daß auch die Homerstudien, die in seinen Schriften einen so breiten Raum einnahmen und auch weiterhin im Kreise der Kyniker reiche Pflege fanden, in jenen Lehrkursen vertreten waren. Außerdem hat ihn wohl nur noch die Erkenntnislehre (im weitesten Sinne) beschäftigt. Diese bildet das Band, das seine Lehren mit jenen anderer sokratischer Schulen, zumal der sogenannten Megariker, verknüpft. Und da diese sich wechselseitig beleuchten, während bei den Nachfolgern des Antisthenes die Ethik mehr und mehr zur Alleinherr-

schaft gelangt ist, so schien es uns zweckdienlich, diesen Teil der Wirksamkeit des Schulgründers aus der Darstellung des Kynismus auszusondern und ihn in die enge Nachbarschaft der megarischen und verwandter sokratischer Doktrinen zu rücken.

Es fällt schwer, diesen Gegenstand zu berühren, ohne mit tiefem Bedauern der Spärlichkeit zu gedenken, mit der hier unsere Quellen fließen. Und nicht nur die Kärglichkeit der Mitteilungen ist es, die wir schmerzlich empfinden. Platons gewaltiges Genie und seine wunderbare schriftstellerische Kunst sind es gewesen, welche die Werke und Lehren seiner sokratischen Genossen und Rivalen in den Hintergrund gedrängt haben. Sie blieben gleichsam seitab von der Heerstraße liegen, nicht nur vernachlässigt, sondern auch mißachtet und verhöhnt von Platon sowohl als von Aristoteles. Die stets nur beiläufigen Erwähnungen, deren sie von den zwei mächtigen Schulhäuptern gewürdigt werden, sind fast durchweg polemischer Art und von einer Polemik eingegeben, die von geschichtlicher Gerechtigkeit wenig weiß, der es mehr um die schroffe Abweisung gegnerischer Meinungen als darum zu tun ist, den Leser in die Geistesverfassung, der sie entsprungen sind, oder in die Probleme einzuführen, die sie zu lösen bestimmt waren. „Spätlernende Greise", „Arme im Geiste", „Antisthenes und Leute von gleicher Unbildung", „Einfalt" oder „Albernheit" [1] — so und ähnlich klingen die Schmähworte, in deren Begleitung uns Lehren vorgeführt werden, von denen wir vorerst die parteiliche Färbung abzustreifen, deren Ursprung wir zu ergründen, deren Geltungsbereich wir zu umgrenzen trachten müssen, ehe wir sie wahrhaft verstehen und billig beurteilen können.

Der Druck jener Autoritäten hat Schlimmes verschuldet. Er hat zwar sicherlich nicht den Wunsch, wohl aber die Kraft erstickt, Gerechtigkeit zu üben. Indem wir uns anschicken, das verjährte Unrecht für unseren Teil wieder gut zu machen, erfreuen wir uns einer wertvollen Bundesgenossenschaft. Herbart und seine Jünger haben in unserer Zeit genau dieselben Denkschwierigkeiten empfunden wie Antisthenes und die Megariker. Nichts natürlicher daher, als daß aus diesem Kreise der erste Anstoß zur unbefangenen Würdigung auch ihrer Lösungen hervorgegangen ist.[2]

Zuvörderst tut es not, den Leser mit Megara und den daselbst heimischen Denkern bekannt zu machen. Daß diese nach ihrem Vaterlande benannt wurden, entbehrt nicht eines tieferen Sinnes. In einem gewissen Maße war ihnen eben durch Heimat und Herkunft die Richtung vorgezeichnet. Zwischen Megara und Athen waltete uralte Grenzfehde. Im Kampf um Macht und Einfluß hat Athen die Rivalin weitaus überflügelt. Nach verheißungsvollen Anfängen, die ihre Kolonisten bis an den Bosporus, wo sie Byzanz gründeten, und nach Sizilien geführt hatten, wo ein zweites, das hybläische, Megara erstand, erfolgte ein früher Stillstand,

ein jäher Niedergang. Mit ungewöhnlicher Heftigkeit und Nachhaltigkeit hat hier der, in Theognis' grimmen Versen nachklingende, Ständekampf gewütet und den Staat unheilbar zerrüttet. Hat doch Megara zu seinem schweren Schaden das entbehrt, was anderwärts allein die Macht des Gemeinwesens über die Stürme des Klassenkampfes hinaus zu retten vermochte — eine nicht allzu kurzlebige Tyrannis.[1] Kein Wunder, daß zwischen den Nachbarstädten der Verkehr kein freundlicher, das Wohlwollen kein warmes war. Auch galt der megarische Bauer und Kleinbürger dem athenischen Großstädter stets als plump und hinterlistig; grobe, tölpelhafte Späße wurden von den attischen Lustspieldichtern „megarische" gescholten. Wer möchte daran zweifeln, daß solcher Unglimpf reichlich vergolten ward, wobei die Vergeltung aus der Bitterkeit erfolgloser Rivalität ihre Nahrung sog. So war Megara, sobald die philosophische Spekulation auch in diesem Ländchen Wurzel faßte, wie dazu bestimmt, der Herd der Opposition gegen die Leistungen Athens zu werden. So ist es in der Tat gekommen. Kann man die großen athenischen Philosophenschulen mit siegreich vordringenden Heersäulen vergleichen, so möchte man die Megariker Tirailleure nennen, welche diese allezeit umschwärmten, ihre Nachhut beunruhigten, ihr Vorrücken erschwerten. Die Blößen der athenischen Schöpfungen zu erspähen, die dogmatischen Schulen, die aristotelische wie die stoische, diese nicht minder als die epikureïsche, mit eindringender Kritik auf ihren Wegen zu begleiten, dazu haben sich die zu Megara ansässigen Denker stets bereit und aufgelegt gezeigt. Darf man vielleicht auch im dorischen Mutterwitz mit seiner Vorliebe für scharfe, einschneidende Urteile einen Gegensatz zu jonischer Geistesfülle, eine Wurzel der Begriffsstarrheit und ihres Kontrastes zur Begriffsflüssigkeit erblicken? Und ist es etwa der Sinn für groteske Wirkungen, der die Urheber der Bauernposse zugleich zu Erfindern verblüffender Fangschlüsse werden ließ? Nur mit einer der zu Athen erwachsenen philosophischen Richtungen, mit der kynischen Sekte, haben die Megariker sich, obgleich es auch hier an Scharmützeln nicht gefehlt hat, im großen und ganzen mehr freundlich als feindlich berührt. Waren doch auch die kynischen Halbgriechen, Proletarier und Weltbürger mit dem athenischen Wesen nicht innerlich verwachsen. Die in dem kleinen dorischen Gebirgsland erstarkte Kritik hat zuletzt freilich weit über dieses hinausgewirkt und ist der Ausgangspunkt der viele Jahrhunderte hindurch währenden, im Wechsel der Formen ihr Wesen zäh behauptenden skeptischen Bewegung geworden, die jede dogmatische Erstarrung hintangehalten, die positiven Systeme teils unterhöhlt, teils zu eingreifender Umbildung genötigt hat und somit ein Faktor der Geistesentwicklung gewesen ist, dem als Ferment und Korrektiv eine nicht hoch genug anzuschlagende Bedeutung zukommt.

2. Der Gründer der megarischen Schule war Eukleides. Er scheint der älteren Generation der Sokrates-Schüler angehört zu haben.[1] Allein er war nicht durch Sokrates allein beeinflußt worden. Unter den dürftigen Nachrichten, die wir über seine Lehrmeinungen besitzen, ist keine bedeutungsvoller als jene, die ihm eine Verschmelzung sokratischer mit eleatischen Doktrinen zuschreibt. Dem Sokrates hatte die Tugend als eine einheitliche, ihr Inhalt als das Gute schlechtweg gegolten. Die Eleaten hatten das Seiende für ein Einheitliches erklärt. Im Geiste des Eukleides flossen die beiden Lehren zusammen. Das einheitliche Seiende sollte mit dem Guten identisch sein. Er hat, so lautet ein glaubwürdiger Bericht, „das Eine Gute mit vielen Namen benannt, es bald als Einsicht, bald als Gottheit bezeichnet". Auch galt ihm dieses als das allein Seiende, während er seinem Gegenteil, dem Nicht-Guten, das Sein aberkannte. Diese knappen Meldungen bedürfen der Verdeutlichung und regen zu manch einer Überlegung an. Vor allem: wir nehmen hier zum erstenmal dasjenige wahr, was den nachfolgenden Zeitaltern ihr spekulatives Gepräge aufdrücken wird: den Drang nämlich, die sokratische Lehre festzuhalten, sich aber nicht bei ihr allein zu beruhigen. Der Sokratismus empfindet sich, wenn man so sagen darf, als ergänzungsbedürftig. So gelangt man im Kreise der Jünger gleichwie der Enkeljünger dazu, die von dem Meister beiseite geschobenen physischen und metaphysischen Spekulationen seiner Vorgänger wieder aufzunehmen und sie, wenn irgend möglich, mit seiner ethischen Lehre zu verbinden. Aus solchem Verschmelzungsbedürfnis werden wir nicht nur die Stoa sowohl als den Epikureïsmus hervorwachsen sehen; auch Platons lebenslanges Schaffen wird sich zum nicht geringen Teile von dem Streben beherrscht zeigen, den Sokratismus durch die älteren Denkgebilde (Heraklitismus, Eleatismus, Pythagoreïsmus) zu vervollständigen. Wie einem reich entwickelten und in seinen wechselnden Entwicklungsphasen mannigfache Bildungen hervortreibenden Organismus ein Lebewesen sehr einfacher Art, so steht den platonischen Spekulationen der Versuch des Eukleides gegenüber. Er ethisiert bloß, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die eleatische Metaphysik, er objektiviert oder vergegenständlicht die sokratische Ethik. Nicht sie, wohl aber die All-Einheitslehre erfährt hierdurch eine Bereicherung, die zwar nicht ihre Fruchtbarkeit erhöht, aber ihrer Entwicklung einen in gewissem Sinne natürlichen Abschluß verliehen hat. Das Eine Seiende war für Parmenides ein vornehmlich raumerfüllendes, in zweiter Reihe auch ein denkendes Urwesen; Melissos hat es zu einem fühlenden, und zwar seine eigene Seligkeit fühlenden, erhoben. Wenn der Sokratiker Eukleides es mit dem Guten identifiziert und zugleich auch wieder als Gottheit bezeichnet, darf man da nicht trotz aller Vieldeutigkeit, die dem Wort „gut" anhaftet, davon sprechen, daß nunmehr dem Denken und Fühlen auch ein

Willenselement beigesellt ward? Mit einer Verwunderung, die nicht der Heiterkeit entbehrt, findet man die Elemente der menschlichen Persönlichkeit, die aus dem Bilde des eleatischen Weltwesens verbannt waren, wieder vollständig vereinigt, wenn auch keineswegs zu einer lebensvollen Persönlichkeit verschmolzen; man erkennt staunend die unbesiegbare Macht des personifizierenden Triebes. Der für uns am meisten befremdende Zug, die Leugnung der Realität des Übels, die Identifizierung des Nicht-Guten mit dem Nicht-Seienden, ermangelt keineswegs näherer und entfernterer, auch über das Altertum weit hinausreichender Analogien Rühmt man es doch dem großen Abälard nach, daß er zuerst im Mittelalter den vermöge des Mittelbegriffes der Vollkommenheit mit der Realität identifizierten metaphysischen Begriff des Guten „von dem moralischen Begriff des Guten geschieden haben" wollte.[1] Auch an des genialen Augustinus Versuch, das Übel als bloße Privation anzusehen, sei erinnert. Desgleichen an manche moderne Optimisten, denen das Böse nur als „Schein" gegolten hat. Ja selbst Denker der allerneuesten Zeit haben nicht immer der Versuchung widerstanden, die zwei grundverschiedenen Bereiche des moralisch Guten und des bloß Dauerbaren, das Dasein Erhaltenden, miteinander zu vermengen. Pflegt doch derartiges jenen Forschern zu begegnen, welche die Ethik auf die Zoologie zu gründen unternehmen und dabei die im Daseinskampfe siegreichen Eigenschaften mit den sittlich guten zu identifizieren kein Bedenken tragen.

Neu-Eleaten, so möchte man die Megariker überhaupt nennen. Und zwar besteht die Neuerung darin, daß die alten Denkmotive auf einen neuen Stoff, die sokratische Begriffsphilosophie, Anwendung finden. Dies erhellt sofort aus einem Blick auf die zwei Hauptprobleme, welche diese Philosophen beschäftigt haben. Die gelehrte Schulsprache nennt sie das Problem der Inhärenz und jenes der Prädikation. Es ist die zwiefache Frage: „Wie kann ein Subjekt mannigfache Prädikate besitzen?" und „Wie kann ein Prädikat mannigfachen Subjekten angehören?" Zum Beispiel: „Wie kann ein Baum zugleich grün, blätterreich, fruchttragend sein?" und: „Wie kann das eine Grüne oder die Grünheit zugleich vielen Bäumen, Gräsern, Flüssen usw. zukommen?" Mit anderen Worten: „Wie ist die Einheit eines Dinges mit der Vielheit ihm innewohnender Eigenschaften und wie ist mit der Einheit einer Eigenschaft die Vielheit der sie aufweisenden Dinge vereinbar?" Man sieht, die Doppelfrage ist im Grunde eine einzige. Sie bezieht sich auf das Verhältnis der Einheit zur Vielheit. Jede Möglichkeit eines solchen Verhältnisses hatten die Eleaten geleugnet. Genau dasselbe tun ihre Nachfolger, die Megariker. Nur war der Sinn jener älteren Denker mehr der Betrachtung des Vielen im Nacheinander, dem Problem des Wechsels und der Veränderung zugewandt und

dabei von den zwei Stoffpostulaten beherrscht, die aus der Naturforschung der Physiologen allmählich erwachsen waren.

Ehe wir weiterschreiten, ein Wort der Aufklärung und, fast möchten wir sagen, der Beschwichtigung! Dürfte doch mehr als einer unserer Leser hier unmutig die Stirn runzeln und den Eindruck nicht verhehlen, daß dies nicht nur müßige und spitzfindige, daß es auch mutwillige und wie bei den Haaren herbeigezogene Fragen seien, durch deren Behandlung die megarischen Rabulisten wohlfeile Triumphe erringen wollten. Dieser Eindruck läßt sich jedoch als ein von Grund aus irriger erweisen. Eben diese Fragen haben auch außerhalb der megarischen und der ihnen hier nahestehenden älteren kynischen Schule den Geist der Alten aufs nachhaltigste beschäftigt. Das Problem der Prädikation vor allem werden wir als ein Grundmotiv der vornehmsten Lehre des vornehmsten griechischen Denkers, als eine der Wurzeln der Ideenlehre Platons, kennen lernen. Und auch nachdem Platon diese glänzende Schöpfung ans Licht gesetzt hatte, ward ihm keine volle Befriedigung zuteil. Wie können die vielen schönen Dinge an der einen Schönheit Anteil haben, ohne daß diese gleichsam zerbröckelt und zersplittert wird? — diese Frage hat den großen Mann zu beunruhigen kaum jemals aufgehört. An dem aus dem Prädikationsproblem entsprossenen Streit um das wahre Wesen der Allgemeinbegriffe und ihr Verhältnis zu den Einzeldingen waren die schärfsten und tiefsten Köpfe des Mittelalters beteiligt; er ist mit der Lebhaftigkeit einer Tagesfrage in den weitesten Kreisen verhandelt worden; von ihm widerhallten im zwölften und dann wieder im vierzehnten Jahrhundert die Räume der Sorbonne und der Kirchenversammlungen; er hat schließlich die ganze gebildete Welt in zwei feindliche Heerlager geteilt, die sich mit dem Feldgeschrei: Hie Realismus, hie Nominalismus, aufs heftigste bekämpften. Aber auch die Ausflucht, daß Altertum und Mittelalter diesmal einer gemeinsamen, der Neuzeit fremden Täuschung erlegen seien, würde nicht Stich halten. Konnte doch ein namhafter Geschichtsschreiber der Philosophie erst vor wenigen Jahren die Zumutung, jene große Kontroverse des Mittelalters zum Gerümpel zu werfen oder gar wie eine längst überwundene Kinderkrankheit zu behandeln, aufs nachdrücklichste zurückweisen.[1] Auch gilt nicht nur die Grundfrage vielen Metaphysikern als eine bis zur Stunde ungelöste; selbst ihre durchaus negative Lösung, wie sie von den Megarikern beliebt ward, ist noch im abgelaufenen Jahrhundert, und zwar von einer auch heute nicht erloschenen, zeitweilig gar einflußreichen Philosophenschule verfochten worden. Nach Johann Friedrich Herbart (1776—1841) und seinen Anhängern „kann ein Seiendes als solches nicht bloß nicht mehrere Merkmale, sondern nicht einmal ein von ihm selbst verschiedenes Merkmal in sich haben". Und auch auf die enge Verwandtschaft der megarischen mit der eleatischen Doktrin

fällt ein helles Licht, wenn wir von den zwei Grundwidersprüchen vernehmen, die sich für Herbart „durch alle Erscheinungen, alle unsere Erfahrungsbegriffe . . . hindurchziehen . . .: der Widerspruch des Dings mit mehreren Merkmalen und der Widerspruch der Veränderung."

3. Besteht somit kein Grund, an dem Ernst auch der antiken Herbartianer zu zweifeln, so erscheint es doch nicht überflüssig, den Ursprung jener Bedenklichkeiten genauer darzulegen, zumal da diese gar vielen von uns völlig fremd geworden sind. Ihre Hauptwurzel dürfen wir wohl in jenen Urteilen erblicken, die kürzlich als die „kontaminierenden" oder „verschmelzenden" bezeichnet wurden.[1] Es sind das Urteile von der Art der nachfolgenden: „Das Gebäude, das vor mir liegt, ist das Haus meines Freundes"; „der Mann, von dem ich heute Nacht träumte, ist mein Vater"; „der Hauptvermittler zwischen antiker Philosophie und moderner Bildung ist der Römer Cicero". In allen derartigen Fällen soll das Prädikat dem Subjekte völlig gleich sein, es wird mit ihm ineinsgesetzt oder identifiziert; das Wort „ist" erfüllt hier dieselbe Aufgabe, der in unseren Rechnungen das Gleichheitszeichen (=) dient. Sobald der Geist mit dieser Verrichtung der Kopula vertraut war, mußte eine andere Klasse von Urteilen sein Befremden erregen. Wir meinen alle jene Urteile, in welchen das Prädikat eine Eigenschaft bezeichnet, die dem Subjekt zugesprochen wird. Also Aussagen wie: „Dieses Blatt ist grün" oder: „Sokrates ist musikalisch gebildet". Nichts war natürlicher, als daß man dem Sprachbehelf, der in diesen wie in jenen Urteilen eine völlig gleichmäßige Verwendung fand, zunächst auch eine völlig gleiche Leistung zuschreiben wollte. Allein sobald man das versuchte, stieß man auf Schwierigkeiten ernster Art. Wenn man zwischen „dieses Blatt" und „grün" gewissermaßen das Gleichheitszeichen setzte, so ergab sich eine doppelte Bedenklichkeit. Denn weder ist dieses Blatt n u r grün, noch ist die Grüne eine Eigenschaft n u r dieses Blattes. Solange man diese Form des Urteils von der kontaminierenden nicht streng geschieden hatte, entstand der falsche Schein, als ob in diesem Blatt für keine andere Eigenschaft (wie Ausdehnung, Gestalt usw.) Raum bliebe, und als ob die Eigenschaft des Grünseins oder der Grüne (die doch in Wahrheit gar vielen anderen Dingen zukommt) ausschließlich in diesem Blatt beschlossen wäre. Die Verwendung des der Identifikation dienstbaren Sprachbehelfes in Fällen, die der Identifikation widerstreben, ließ somit jene oben erwähnte Doppelfrage aufkommen: Wie ist es möglich, e i n e m Subjekt viele Prädikate, und wie ist es möglich, e i n Prädikat vielen Subjekten zuzusprechen?

Dieses Bedenken war nicht das erste, zu welchem die Verwendung des Wortes „sein" den Anlaß gab. Es bezeichnet vor allem die

Existenz und drückt damit auch zumeist Dauer und Beharren aus, den Gegensatz zum Wechsel und Wandel jeder Art. Sobald man daher auf die stete Veränderung, welche die Sinnendinge mindestens an ihrer Oberfläche zeigen, aufmerksam geworden und noch nicht durch eine tiefere Stofflehre auf ihren beharrenden Untergrund hingewiesen war, sah man sich veranlaßt, ihnen das Sein oder die Existenz im strengen Sinne abzusprechen. Diese Denkphase ist unseren Lesern von der eleatischen Schule her bekannt; hier soll zunächst an sie erinnert werden, um den inneren Zusammenhang zwischen dem älteren Problem der Veränderung und dem neu auftauchenden Doppelproblem ersichtlich zu machen. Auch ein Seitensproß des Veränderungsproblems verdient mindestens eine beiläufige Erwähnung. Den wechselnden Eigenschaften der Wahrnehmungsdinge ein Sein zuzuerkennen, das galt alsbald selbst außerhalb der eleatischen Kreise nicht mehr als völlig unbedenklich. Die zwiefache Verwendung des Wortes „ist" im Sinne der Kopula und im Sinne des beharrenden Seins ließ ein Urteil wie jenes: „Dieses Blatt ist grün" darum als unstatthaft erscheinen, weil dadurch das spätere Gelb- oder Rotwerden desselben Blattes ausgeschlossen schien. Daher denn die einen (wie Lykrophon, vgl. I[4] 406) das Wort „ist" bei der Prädizierung einfach weggelassen, andere wieder, um dieser und den sonstigen Schwierigkeiten der Prädizierung zu entgehen, Redewendungen von der Art unseres: „Der Baum grünt" bevorzugt haben.

Was aber jenes zwiefache Hauptproblem selbst betrifft, so wäre der sprachliche Anstoß vielleicht doch frühzeitig durch die Überlegung beseitigt worden, daß die Kopula mancherlei grundverschiedene Leistungen zu erfüllen hat. Was der „Aporie" nachhaltige Lebenskraft verlieh, war der Umstand, daß der sprachlichen auch schwerwiegende sachliche Schwierigkeiten zur Seite standen. Es genügte nicht, zu erkennen, daß in jenen Eigenschafts- oder modifizierenden Urteilen eine Verschmelzung oder Ineinssetzung nicht stattfindet; es fragte sich, was denn sonst in ihnen stattfinde? Noch unentbehrlicher als jene negative Erkenntnis war ihre positive Ergänzung: die Antwort auf die Frage, was in Wahrheit den Gehalt jener Urteile ausmache, und mit welchem Rechte sie gefällt werden. Welches ist das einheitliche Band — so durfte man wohl fragen —, das die vielen Eigenschaften, Prädikate oder Attribute in dem einen Subjekte, dem sie beigelegt werden, verknüpft und zusammenhält? Und worin besteht die Einheit des Prädikates, das zahlreichen und im übrigen vielfach verschiedenen Subjekten zuerkannt wird? Die phänomenalistischen Lehren, denen unsere Darstellung mehrfach begegnen wird, werden uns nötigen, bei der ersten dieser Fragen zu verweilen. Der ungleich reicher entwickelte zweite Schößling des Problems ist die Prädikationsfrage im engeren

Sinne. Wir können schon an dieser Stelle nicht umhin, die Hauptphasen ihrer Entwicklung wenigstens im Umrisse zu zeichnen.

4. Hier verschlingt sich von neuem ein sprachliches mit sachlichen Motiven. Das erstere ist unseren Lesern nicht mehr fremd. Mußten wir seiner doch bereits zu wiederholten Malen gedenken ((I[4] 161 f. und 360 f.). Die Tatsache, daß Abstraktionen durch dieselbe Wortklasse wie Wahrnehmungsdinge, nämlich durch Substantive, bezeichnet werden, weist ebensosehr auf eine dieser Gebrauchsweise vorangehende Verähnlichung beider im Geiste der Sprachbildner zurück, wie sie ihrerseits dazu beiträgt, diese Angleichung der Abstraktionen an Sinnendinge zu befördern und zu verewigen. Man spricht von der Weiße und der Schwärze, von Wärme und Kälte, als ob es Dinge wären, und empfindet infolgedessen eine stets wachsende Schwierigkeit, sie nicht wie etwas Dingartiges zu betrachten. Dazu kommt — um nur die Hauptmomente zu berühren —, daß Vorstellungen von hohem Wert, ja von überragender Würde, in keiner anderen Art bezeichnet werden können oder doch bezeichnet zu werden pflegen: daß dem Blau- oder Rotsein, der Bläue oder Röte, das Gutsein oder Gerechtsein als Güte und Gerechtigkeit an die Seite tritt, und daß man sich gar bald vor die Wahl gestellt sieht, entweder alles Derartige für irreal zu halten oder in ihm mehr oder weniger dingartige Realitäten oder Wesenheiten zu erblicken. Hat sich nun — und damit gelangen wir zu dem sachlichen Hauptmotiv — dem über dieses Rätsel grübelnden Geiste die Frage aufgedrängt, wie denn die vielen und verschiedenartigen, überdies dauernden Bestandes ermangelnden und schon darum gering geachteten und als von wahrem Sein entblößt geltenden Dinge zum Besitz gemeinsamer Eigenschaften, zumal aller jener gelangen, die ihnen Gleichmaß und Gesetzmäßigkeit und nicht zum mindesten Schönheit verleihen: da ist der Boden vorbereitet, aus dem jene Vision emporsteigen kann, die vor Platons geistigem Auge aufleuchtete. Der Himmel der Ideen oder wesenhaften Allgemeinbegriffe beginnt sich über der Welt des bloßen Sinnenscheins zu wölben. Ein umfassender, der Betrachtung der Einzeldinge wenig zugeneigter, hingegen in (metaphysischen, ethischen und mathematischen) Allgemeinheiten lebender und webender Geist erblickt in jener Vision das wahrhaft Seiende, das einzig Reale. Doch ist damit die Sache nicht zu Ende. Das Verhältnis jener höheren Realitäten zu den niederen Einzeldingen bedarf der Klärung. Sind jene die glänzenden Urbilder, diese die matten Kopien, oder soll man vielmehr sagen, die Ideen wohnten den Dingen inne, diese nähmen an jenen Anteil? Diese und verwandte Fragen werden unablässig erörtert.

Da mischen sich eines Tages schrille Töne des Widerspruchs in die eifrige Verhandlung. Zweifel an der Wirklichkeit jener in be-

geistertem Schauen wahrgenommenen Gebilde werden laut. Das verschmähte, in das Reich der Schatten verwiesene Einzelding erhebt den Anspruch, als volle Wirklichkeit zu gelten und ernster genommen zu werden als jene unkörperlichen Wesenheiten, die kein Auge gesehen, deren Wirklichkeit kein bündiger Schluß verbürgt hat. Es tritt ein Rückschlag ein, der seine Kraft nicht zum geringsten Teil aus der richtigen Ahnung schöpft, daß Täuschungen, wie die Sprache sie zu erzeugen pflegt, zur Annahme jener Wesenheiten beigetragen haben. Nicht von Sachen, sondern von bloßen Namen handelt ihr — so schallt es dem Baumeister entgegen, der das zum Himmel ragende Gebäude jener glanzvollen Theorie aufgeführt hatte. Wir kennen Pferde und Menschen, wir kennen süße Dinge, wir kennen Becher und Tische, aber die Pferdheit, die Menschheit, die Süßheit, die Becherheit und Tischheit sind uns unbekannt — so haben Antisthenes, sein Jünger Diogenes und der ihm befreundete, Platon abholde Geschichtsschreiber Theopomp ausgerufen.[1] „Nominalismus", so nennt man diesen Rückschlag gegen die „Realismus" genannte Denkart, der im vierten Jahrhundert zum erstenmal erfolgt ist. An Vorspielen hat es ihm nicht gefehlt; ein solches hat uns anläßlich einiger denkwürdiger Äußerungen des sogenannten Sophisten Antiphon (I[4] 360 f.) beschäftigt. Handfester Menschenverstand, das Widerstreben gegen alle Schwärmerei, vielleicht auch die Stärke des Individualgefühls, dem die Einzelpersönlichkeit und darum wohl auch das Einzelwesen überhaupt als der Typus der vollen Wirklichkeit gilt, mochten diesen Umschlag mit befördert haben. Auf der radikalen Lösung zu bestehen, nicht etwa nach irgendeinem vermittelnden Ausgleich zu suchen, das lag im Temperament der Kyniker, die sich auf allen Gebieten — man denke an ihre Moral, an ihre Staats- und Gotteslehre — jedem Kompromiß abgeneigt erwiesen haben. Inwieweit die persönliche Gereiztheit des Antisthenes gegen Platon, die sich in einer heftigen, auch den Namen des großen Gegners nicht verschonenden Streitschrift „Sathon" Luft machte, die Schärfe des Gegensatzes gesteigert hat, wissen wir so wenig zu sagen, als wer in dieser Fehde der Angreifer, wer der Angegriffene gewesen ist. Hingegen können wir noch auf einen anderen, den Nominalismus des Antisthenes bedingenden Umstand hinweisen. Er ist von den Eleaten, sei es durch die Vermittlung seines ersten Lehrers, des Zenon-Schülers Gorgias, sei es auf anderen Wegen, beeinflußt worden. Er hat, wie eine der unzweideutigsten platonischen Anspielungen[2] lehrt, die fundamentale Voraussetzung jener Schule in betreff der Unverträglichkeit der Einheit und der Vielheit geteilt. Allein eben darum, weil er dieser methodischen Hauptvoraussetzung der Eleaten nicht zu widersprechen, ihrem Hauptlehrsatz aber, jenem von der Irrealität der Einzeldinge, nicht zuzustimmen vermochte, blieb ihm kaum ein anderer als der nominalistische

Ausweg übrig. Denn da er die Einheit einer Eigenschaft oder eines Allgemeinbegriffes mit der Anteilnahme der vielen, ihm als real geltenden, Einzeldinge daran nicht für vereinbar halten konnte, so sah er sich ebensosehr genötigt, die gegenständliche Wirklichkeit der Allgemeinbegriffe zu leugnen, wie die Eleaten jene der Einzeldinge bestritten hatten.

5. Mit dieser Lösung dessen, was ich die Prädikationsfrage im engeren Sinne nenne, hängt eine Behauptung logischen Inhalts in Betreff jenes anderen Zweiges dieser Frage, den man, von seiner metaphysischen Seite angesehen, das Inhärenz-Problem nennt, aufs engste zusammen: die Behauptung nämlich, daß man von einem Subjekte nicht viele Prädikate, ja überhaupt kein von ihm verschiedenes Prädikat, aussagen könne.

Es wird uns in unzweideutiger Weise gemeldet, daß Antisthenes nur solche Urteile für statthaft gehalten hat, in welchen das Subjekt und das Prädikat dasselbe sind.[1] Mit anderen Worten: er soll keine anderen als identische Sätze, d. h. Sätze wie: „Süßes ist süß", „Das Gute ist gut" für zulässig erklärt haben. Hier darf uns wohl ein Gefühl des Erstaunens, ja der Verblüffung überkommen. Wie? Ein Denker, der viele Schriften verfaßt, der mannigfache Lehren verkündet hat, soll alle Formen der Ausage, die eine wirkliche Belehrung enthalten, verworfen und nur jene zugelassen haben, die jedes Gehaltes ermangeln, die unser Denken niemals einen Schritt weiterführen, sondern ihm nur sich im Kreise zu drehen gestatten. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit scheint uns die nachfolgende Betrachtung zu eröffnen.

Antisthenes hat über Definitionen gehandelt?[2] Eine solche hieß ihm ein Satz, der das, „was es (das Definitionsobjekt) war oder ist", darlegt. Beiläufig bemerkt: Aristoteles hat bei dem Aufbau seiner metaphysischen Kunstsprache augenscheinlich an diese antisthenische Bestimmung angeknüpft. Hierbei unterschied Antisthenes zwischen den einfachen Elementen des Wissens und den Verbindungen von solchen. Jene, die er mit den Elementarlauten verglich, erachtete er einer begrifflichen Bestimmung unzugänglich. Von ihnen könne man nicht ein Was ausagen. Sie seien Objekte der Wahrnehmung, nicht der Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Man könne jeden nur an seine eigene Erfahrung erinnern und ihn Neues, seiner Erfahrung bisher Fremdes, nur dadurch kennen lehren, daß man auf dessen Ähnlichkeit mit ihm geläufigen Erfahrungen hinweist. Wolle man z. B. jemand, der noch niemals Silber gesehen hat, mit dessen Weiße oder Metallglanz bekannt machen, so sage man ihm, es sei „wie Zinn". Anders stehe es mit den Verbindungen oder Komplexen von Erfahrungen, die Antisthenes, in weiterer Ausführung jenes Bildes, mit Sprachsilben verglich.

Wie man von diesen letzteren Rechenschaft geben könne, indem man auf ihre Bestandteile verweist, so auch bei Erfahrungskomplexen. Diese seien eigentliche „Erkenntnisobjekte“. Und zwar bestehe ihre Erkenntnis darin, daß man sich der Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, bewußt werde. Man zähle dieselben einfach auf, und das ergebe „eine lange Rede“ — ein Ausdruck, dem ein Beisatz von Geringschätzung nicht fremd zu sein scheint, und zwar wohl in bewußtem polemischem Gegensatz zu der Bedeutung, die Sokrates und manche Sokratiker der Aufstellung von Definitionen beigelegt hatten. Über das, was diesen Erfahrungskomplexen zugrunde liegt, über ihre, modern gesprochen, transzendente Realität war durch solch eine Nominaldefinition nichts ausgesagt. Die Stelle der Ontologie hat wohl auch bei den Kynikern, wie jedenfalls bei ihren Nachfolgern, den Stoikern, ein naiver Materialismus eingenommen. Auch die Unterscheidung zwischen Attributen, die zum Wesen eines Dinges gehören, und solchen, die demselben nur äußerlich oder zufällig (akzidentell) anhaften, scheint Antisthenes vernachlässigt zu haben. Jeden neuen Erfahrungs-Zuwachs durfte er somit als der Bedeutung des Namens jenes Dinges einverleibt und fortan in dieser mit einbegriffen betrachten. Von diesem Punkt aus begreifen wir, wie er Urteile oder Sätze, die ein neues Wissen enthalten, aufstellen oder verwenden und sie trotzdem für bloß identische Sätze erklären konnte. Nehmen wir z. B. an, es wäre soeben erst die Entdeckung gemacht worden, daß Wale trotz ihrer Fischgestalt nicht Eier legen, sondern lebendige Junge gebären. Dann hätte er dieses neu entdeckte Attribut in die Nominaldefinition des Waltiers aufnehmen und nachher in dem Satze: „Wale“ (d. h. in vielen Punkten fischartige, aber lebende Junge gebärende Tiere) „gebären lebendige Junge“ mit Recht einen identischen Satz erblicken können. Auch altbekannte Wahrheiten wie: „Alle Menschen sind sterblich“ ließen sich in diesem Licht ansehen, wenn man die Sterblichkeit für einen Bestandteil der Bedeutung des Wortes „Mensch“ erklärte. So konnten sich Sätze, die in unserer Kunstsprache synthetische (zusammensetzende) heißen, in solche verwandeln, die wir analytische (zergliedernde) nennen.

Auch eine andere dem Antisthenes zugeschriebene Lehre empfängt von hier aus ihr Licht. Jedes Widersprechen, so soll er behauptet haben, ist unmöglich.[1] Gebrauchen nämlich zwei Personen denselben Namen, dann ist ein Zwiefaches denkbar. Entweder sie gebrauchen ihn in genau demselben Sinne, in übereinstimmender, voller Kenntnis seines Gehaltes: dann müssen auch ihre auf dieser Kenntnis fußenden Aussagen miteinander im Einklang stehen; trifft jene Voraussetzung nicht zu, dann beziehen sich ihre Aussagen nicht auf dasselbe; und wenn man über Verschiedenes Verschiedenes behauptet, so findet ein Widerspruch nicht statt. Nur bis zu diesem Punkte vermögen wir

die antisthenische Erkenntnislehre mit einiger Sicherheit zu verfolgen. Weiter zu gehen, hindert uns die Dürftigkeit des Quellenmaterials und die Schwierigkeit, in platonischen Anspielungen, die ja nicht als historische Berichte gelten wollen, das Geschichtliche von Zutaten und Ausgestaltungen des mit dem Tatsächlichen allezeit frei schaltenden Dichter-Philosophen streng zu scheiden. Die Meldung, daß Antisthenes die „Untersuchung der Namen" an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt hat, wird uns auch aus dem Gesagten völlig verständlich.[1] Keineswegs berechtigt sie uns dazu, aus dem offenkundig von eleatischen Voraussetzungen ausgehenden Denker einen Anhänger des Anti-Eleaten Heraklit, aus dem Nominalisten, der die Namen den Wesenheiten gegenüberstellt, einen Vorkämpfer der Naturtheorie der Sprache zu machen, die in den Namen die getreuesten Abbilder der Dinge erblickt hat.

6. Der Versuch einer prüfenden Schätzung dieser Ergebnisse soll uns nicht lange verweilen. Liegt doch ihre Schwäche wie ihre Stärke klar genug zutage. Die Abkehr von der ausschließlichen Begriffsforschung war an sich kein Übel. Genauer gesprochen: deren Alleinherrschaft wäre nur allzu geignet gewesen, jene Mißstände im größten Maßstab zu erzeugen, die Aristoteles in einer von uns schon erwähnten Äußerung (I[4] 264) ebenso scharf als zutreffend gegeißelt hat. Das oberste Ziel alles wissenschaftlichen Bemühens ist die Erkenntnis der Weltordnung im weitesten Sinne dieses Wortes, der Einblick in das gesetzmäßige Nacheinander und Nebeneinander der Tatsachen, der physischen ebenso wie der psychischen. Einen kleinen Schritt auf diesem Wege darf man die Lehre des Antisthenes nennen, weil sie alles Gewicht auf die Verbindungen der Erfahrungstatsachen legt, nicht auf die bloßen Elemente, und weil sie die alle Erfahrung überschreitende Frage nach ihrem Wesen in den Hintergrund drängt. So wird die unter allen Umständen minder ergiebige ontologische Forschung beiseite geschoben und wenigstens grundsätzlich zugunsten der Erforschung der empirischen Zusammenhänge vernachlässigt. Die Form freilich, in der dieser Fortschritt, wenn man uns ihn so zu nennen erlaubt, sich vollzogen hat, gibt zu wohlbegründeten Bedenken Anlaß. Diese wurzeln in dem, was zu allen Zeiten die schwache Seite des Nominalismus gebildet hat. Erzeugt dieser doch gar leicht den falschen Schein, als ob die Wissenschaft in Wahrheit nichts anderes wäre, als — um mit Condillac zu sprechen — eine „wohlgebildete Sprache" *(une langue bien faite)*. So ist in dem von uns gewählten Beispiel das wahrhaft Wichtige die Erkenntnis, daß das Gebären von lebenden Jungen bei jenen Lebewesen mit dem Besitz der Fischgestalt zusammenbesteht, nicht die Namenserklärung, welche auf Grund jener

Erkenntnis gebildet ward und diese gleichsam in sich aufgenommen hat. Über diesen Sachverhalt ist eine Ansicht, die jene Synthese nicht voranstellt, sondern sie nur wie beiläufig aufliest, sie in die Namenserklärung aufgehen läßt und der nachträglich erfolgenden Analyse unterordnet, zu täuschen gar sehr geeignet. Sie bietet zum mindesten keine Gewähr dafür, daß die Fragen der Tatsachen-Ermittlung und der Abschätzung von Beweisgründen ihre volle Würdigung finden und die ihnen gebührende Stelle im Geist der Forscher einnehmen werden. Allein der Schaden liegt noch tiefer. Mochte der Nominalist immerhin mit seiner Auflehnung gegen die sachartige Auffassung der Allgemeinheiten oder Universalien, gegen die Hypostasierung oder Verdinglichung derselben, im Rechte sein, man konnte ihm allezeit erwidern: Wenn ihr dort nur Namen erblickt, wo eure Gegner Wesenheiten sehen, so ist doch der Gebrauch jener allgemeinen Namen nicht ein Erzeugnis bloßer Willkür; eine innere und äußere Nötigung hat zu ihrer Anwendung geführt, und euch liegt die Aufgabe ob, diese Nötigung zu erklären. Dieser Herausforderung hat im Mittelalter Peter Abälard (1079 bis 1142) entsprochen, indem er zwischen Realismus und Nominalismus jenen Ausgleich traf, der Konzeptualismus genannt ward. Den allgemeinen Namen stehen danach subjektiv allgemeine Begriffe, objektiv Gleichmäßigkeiten oder Konformitäten der Dinge gegenüber — eine (später auch von John Locke vertretene) Ansicht, die eigentlich nur die unbefangene Auffassung der Sache wiederherstellt und sie von ihr fremden Zutaten befreit. Freilich hat auch bei ihr das Denken sich nicht endgültig beruhigt. Trat doch jetzt, da man die Allgemeinbegriffe schärfer ins Auge faßte, eine neue (zuerst vom Bischof Berkeley scharf formulierte) Frage auf den Plan: vermögen wir in Wahrheit solche Allgemeinbegriffe zu bilden, oder sind das, was wir dafür halten, lediglich Mischprodukte vieler, der Wahrnehmung entstammender Einzelvorstellungen, oder aber je eine solche, bei der wir von ihren unterscheidenden Sonderzügen absehen, um sie als Vertreterin einer ganzen Klasse, deren Glied sie ist, zu verwenden? So sind aus diesem tiefen Born immer neue Probleme emporgetaucht, die den Geist der Denker zu beschäftigen niemals aufgehört haben. Wenn wir so lange bei ihnen verweilen, so geschieht dies, um so nachdrücklich als möglich den Eindruck abzuwehren, als ob die Paradoxie jener frühen Lösungen einen Schluß auf eitle Paradoxensucht und leichtfertige Effekthascherei bei ihrem Urheber rechtfertigen würde.

7. Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe. An dieses Wort wird man gemahnt, wenn man Antisthenes mit den Megarikern vergleicht. Er war ein von der methodischen Grundannahme der Eleaten ausgehender Empiriker: sie waren vom Lehrgehalt

des Eleatismus erfüllte Widersacher der Empirie. Sie stimmen mit ihm von Haus aus in der Leugnung der Vereinbarkeit von Einheit und Vielheit und in den daraus fließenden Folgerungen, sonst aber in nichts überein. Von den Berührungen zwischen den jüngeren Vertretern beider Richtungen und deren Annäherung wird später die Rede sein. Die Megariker sind die Erben der Eleaten auch dadurch geworden, daß sie die von Zenon begründete Dialektik pflegten, jene Dialektik, die deren Gegner Eristik schalten. Dieser Teil ihrer Wirksamkeit war der am meisten in die Augen fallende und hat der Schule von Megara in den Augen der Nachwelt sein Gepräge aufgedrückt. Die Motive, welche sie dabei leiteten, sind für uns in vielen Fällen nicht mehr erkennbar. Ein Hauptmotiv war ohne Zweifel dasselbe, das den Ausgangspunkt von Zenons vorbildlicher Tätigkeit ausgemacht hat: das Bestreben, die (um herbartisch zu sprechen) durch die Erfahrungsbegriffe sich hindurchziehenden Widersprüche nachzuweisen. Die hierbei erworbene Gewandtheit und Gewitztheit ward ferner polemischen Zwecken dienstbar gemacht, und schließlich hat die Freude am Aufdecken von Zweideutigkeiten des Ausdrucks und von Unklarheiten des Denkens wohl auch als ein selbständiges Motiv gewirkt. So sind diese Denker, denen Reichhaltigkeit der Interessen und vielseitige Fruchtbarkeit abging, mehr und mehr dazu gelangt, als strenge, man darf vielleicht sagen: als einigermaßen steife, Formalisten die sprachlichen und gedanklichen Gebrechen fremder Lehren mit rücksichtsloser Schärfe bloßzulegen. Sie sind zu logischen Zuchtmeistern geworden, deren Kritik noch Zenon, der Stoiker, und Epikur zu scheuen hatten, und deren Streben nach peinlicher Korrektheit den produktiven Geistern ein nicht selten unwillig getragenes Joch auflegte.

An der Spitze dieses Kreises von Streithähnen steht der ob seiner persönlichen Sanftmut gerühmte Eukleides.[1] Doch hat auch er es an Denkschärfe keineswegs fehlen lassen. So hat er die Lockerheit der sokratischen Induktion durchschaut und gegen diese Methode der Vergleichung einen Einwand erhoben, den wir also wiedergeben dürfen: Entweder erhebt sich die Ähnlichkeit zu voller Identität; dann tun wir besser, aus der Sache selbst als aus Vergleichsobjekten unsere Folgerungen zu ziehen; oder sie bleibt eine nur teilweise Identität, dann enthält die Vergleichung einen — wir dürfen hinzufügen: unser Urteil beirrenden — Überschuß. So hätte er wohl, um den abstrakten Grundsatz durch ein konkretes Beispiel zu beleuchten, die Forderung der Sachkunde für die Staatslenker aus den für dieses Gebiet selbst maßgebenden Tatsachen ableiten und sie nicht auf den hinkenden Vergleich mit den zum Teil gleichartigen, zum Teil auch wesentlich verschiedenen Berufen der Ärzte, der Steuermänner, der Landbauer usw. begründen wollen (vgl. S. 109 f.). Im übrigen wissen wir von der Methode seines

Vorgehens nur das eine, daß er es vorzog, die Konklusionen der Gegner statt ihrer Prämissen zu bekämpfen — eine Meldung, aus der wir jedenfalls so viel ersehen, daß die Polemik auch in seinen, in Dialogform abgefaßten, Schriften bereits einen beträchtlichen Raum einnahm. Unter seinen Schülern ist Eubulides der bekannteste.[1] Er mag, da keinerlei Schriften von ihm angeführt werden, ausschließlich als Lehrer gewirkt haben. Unter denjenigen, die seinen Unterricht genossen, ohne Philosophen von Fach zu werden, wird auch der Redner Demosthenes genannt, desgleichen ein Historiker Euphantos. Eubulides gilt als der Urheber einer Anzahl jener vielberufenen Fangschlüsse, zu deren eingehender Betrachtung wir uns nunmehr wenden. Uns, die von früh auf mit logischer und grammatischer Geistesnahrung nahezu übersättigt werden, erscheinen manche hierher gehörigen Erzeugnisse antiken Scharfsinns als schal und wenig schmackhaft. Auch setzen wir nur allzuleicht eine mutwillige Vernachlässigung von Unterscheidungen voraus, die uns überaus geläufig sind, damals aber überhaupt noch nicht aufgestellt oder anerkannt waren.

In erster Reihe beschäftigten den Eubulides freilich jene Argumente, durch welche er in der Weise Zenons die Denkschwierigkeiten beleuchten wollte, die mit der Auffassung der Sinnenwelt verknüpft sind. Hier ist der Haufenschluß (Sorites) zu nennen, der auf die Mit- und Nachwelt den tiefsten Eindruck gemacht und über den der scharfsinnige Logiker Chrysipp eine aus drei Büchern bestehende Schrift verfaßt hat, ohne doch, wie es scheint, der darin enthaltenen Schwierigkeiten wirklich Herr geworden zu sein; und auch noch Cicero steht ihnen so gut als ratlos gegenüber.[2] Die Frage war diese: Wenn 2 Weizenkörner eine kleine Zahl von solchen bilden, gilt nicht dasselbe auch von 3? Wenn von 3, warum nicht auch von 4? Und so wurde weitergefragt, bis man zu 10 gelangte, mit der Nutzanwendung: Wie ist es möglich, daß 10 Körner ein Haufen seien? Eine andere Gestalt desselben Schlusses ist unter dem Namen „der Kahlkopf“ bekannt. Wer besitzt einen Kahlkopf? Doch nicht jener, der ein Haar verloren hat. Dann auch nicht, wer zwei, ferner nicht jener, der drei, der vier Haare usw. eingebüßt hat. Wenn wir, so ungefähr wurde geschlossen, durch keine Hinzufügung oder Wegnahme einer Einheit von den wenigen Körnern zum Haufen oder vom vollen Haarschmuck zum Kahlkopf gelangen, wie ist es dann möglich, daß solch ein Übergang sich überhaupt jemals vollziehe? Der Schluß, der bei den Stoikern einen Namen trug, den wir durch „Satz des Allmählichen“ wiedergeben können, hat natürlicherweise die mannigfachste Exemplifikation gefunden, wie wir denn aus Cicero ersehen, daß man ihn ebensosehr auf die Gegensätze von Reich und Arm, von Berühmt und Unberühmt, von Lang und Kurz, von Breit und Eng usw. angewendet hat. In

den Augen seines Urhebers hat der Satz sicherlich die ernsteste Bedeutung besessen und als ein neuer Beweisgrund für die widerspruchsvolle Natur der Erfahrungsbegriffe gegolten, nicht minder als das verwandte, unseren Lesern schon vertraute zenonische Hirsekorn-Argument (I[4] 159). Uns selbst scheint diese Beweisführung der aufmerksamsten Beachtung wert. Um sie richtig zu beurteilen, tut die Unterscheidung zweier Klassen von Fällen not. Diesen Unterschied können wir uns sogleich an der Hauptinstanz, dem Haufen selbst, verdeutlichen. Versteht man darunter eine wirre, unübersichtliche Ansammlung, so bildet diese Wirrheit und Unübersichtlichkeit eine Qualität, welche Grade besitzt oder Abstufungen zuläßt. In diesem Sinne hat man daher dem Fragenden einfach zu antworten: Diese Qualität nimmt in der Tat mit der Zahl der Gegenstände zu und ab; die Ansammlung wird mit der Hinzufügung jeder neuen Einheit wirrer, mit ihrer Wegnahme übersichtlicher, also gleichsam mehr oder weniger Haufe. Will man aber den Begriff des Haufens schärfer präzisieren, so mag man darunter eine solche Ansammlung verstehen, bei der man die Zahl der Bestandteile nicht mehr auf den ersten Blick erkennt. So angesehen, besteht allerdings, zwar nicht für alle Individuen in allen beliebigen Geistesverfassungen, wohl aber für je ein bestimmtes Individuum in je einer bestimmten Geistesverfassung, eine absolute Grenze, bei der die Ansammlung ein Haufe zu sein beginnt oder aufhört. Für einen Bakaïri-Indianer, der schon, wenn er bis drei zählt, seine Finger zu Hilfe nehmen muß, liegt diese Grenze ganz anderswo als bei dem in solchen Beobachtungen geschulten und geübten Experimentator oder gar bei jenen Zahlenkünstlern, die wie Dase einige Dutzend Objekte auf den ersten Blick zu zählen fähig waren.

Im ersten Fall liegt das Täuschende jenes Schlusses eben darin, daß man durch die Sprache verführt wird, graduelle Verschiedenheiten für absolute zu halten. Auch im zweiten Falle spielt eine verwandte Schwierigkeit mit. Denn die soeben erwähnte Tatsache, daß dieselbe Ansammlung für *A* ein Haufen, für *B* aber kein Haufen ist, bildet für das ungeschulte, in den Banden der Sprache liegende, hinter jedem Wort ohne weiteres ein gegenständliches Sein suchende Denken eine nahezu unüberwindliche Schwierigkeit. Aber auch davon abgesehen wohnt dem zweiten Fall eine wirkliche und sachliche Schwierigkeit inne. Diese ist fast identisch mit derjenigen, die uns im Hirsekorn-Argument begegnet ist. Man durfte nämlich mit Fug über das Folgende erstaunt sein: eine bloß quantitative Verschiedenheit, von der man erwarten konnte, daß sie, wie in zahllosen anderen Fällen, nur als ein Mehr oder Minder wahrgenommen werde, soll an einem bestimmten Punkte der Zu- oder Abnahme in unserem Bewußtsein etwas qualitativ Neues hervorrufen. Dort als Folge des Anwachsens der Stärke der Luft-

erschütterung das Auftreten einer vorher nicht vorhandenen Schallempfindung; hier als Folge des Anwachsens der Zahl der Weizenkörner das Erlöschen der vorher vorhandenen Fähigkeit, sie beim ersten Blick zu zählen. Solche Vorkommnisse lenken unsere Aufmerksamkeit auf eine an und für sich nicht wenig befremdliche, den gangbarsten Analogien widerstreitende und darum in einer frühen Denkphase gar sehr verwirrende Tatsache, auf die Tatsache nämlich, daß in gewissen keineswegs vereinzelten Fällen ein gegenständlich bloß quantitativer Wechsel einen qualitativen Wandel der Sinnesempfindung, der Urteilsfähigkeit und, man darf hinzufügen, auch des Gefühlszustandes in seinem Gefolge hat. Kann man doch auch ein Lustgefühl auf demselben Weg in ein Schmerzgefühl verwandeln, indem z. B. ein leises, als angenehm empfundenes Kitzeln durch bloße Steigerung in ein peinlich empfundenes, ja unerträgliches verwandelt oder ein lauwarmes, behagliches Bad durch bloße Erhöhung der Temperatur zu einem qualvoll brennenden gemacht wird.

Schließlich sei auch daran erinnert, daß das relative und subjektive Element, das uns schon in der verschiedenen Unterscheidungsfähigkeit der Individuen (beziehentlich in der diese bedingenden größeren oder geringeren Übung, Sammlung, Ungestörtheit) begegnet ist, auch bei unserer Auffassung der Gegensätze selbst, um die es sich hier handelt, bei Groß und Klein, Reich und Arm usw., eine entscheidende Rolle spielt. Urteilen wir doch je nach den uns eben zu Gebote stehenden Vergleichsobjekten über Reichtum und Armut, Größe und Kleinheit usw. in gar verschiedener Weise. Dadurch wird es noch weniger möglich, auf die Frage, an welchem Punkte der Ab- oder Zunahme einem Gegenstande das fragliche Prädikat zukomme, eine unzweideutige Antwort zu erteilen. Die Schwierigkeit verschwindet, sobald man an die Stelle des Positivs den Komparativ setzt; denn reicher oder ärmer, größer oder kleiner, weiter oder enger wird ja das betreffende Ding oder Wesen in der Tat mit jeder Hinzufügung oder Wegnahme auch nur einer der in Frage kommenden Größeneinheiten.

Nicht eine metaphysische, sondern eine logische Schwierigkeit verkörpert jener Fangschluß, der unter dem Namen des „Lügners“ viel berufen ist.[1] Er lautet also: „Wenn jemand lügt und zu lügen behauptet, lügt er da, oder spricht er die Wahrheit?“ Es wird der Anschein erzeugt, daß er beides zugleich tut, und eben das galt als logische Unmöglichkeit. Unsere erste Eingebung ist es, zu erwidern: die Aussage in betreff der unwahren Aussage ist wahr, jene selbst nichtsdestoweniger unwahr. Oder wenn nicht von einer einzelnen lügenhaften Aussage, sondern vom habituellen Lügen die Rede ist, kann man mit Aristoteles antworten: nichts hindert, daß er im allgemeinen lüge, in diesem bestimmten Fall aber (mit seiner Behauptung des Lügens nämlich) die Wahrheit spreche. Allein die Schwierigkeit liegt — in dem ersten der angenomme-

nen Fälle wenigstens — ein wenig tiefer. Kann man — so fragen wir uns — eine Aussage lügenhaft nennen, die der Redende selbst als solche bezeichnet? Da gilt es, sich über den Begriff der Lüge klar zu werden. Man muß ihn gleichsam spalten und in seine Elemente zerlegen. Deren gibt es zwei: die Wahrheitswidrigkeit einer Mitteilung und die jene Mitteilung begleitende Absicht der Irreführung. Jene ist in dem fraglichen Fall vorhanden, diese fehlt. Oder, da im griechischen Worte „falsch reden“ das subjektive Moment der Absicht minder stark als in unserem „lügen“ hervortritt, so mußte man den wahrheitswidrigen Gehalt der Aussage von ihrer Eignung irrezuführen unterscheiden. Die Worte enthalten eine Unwahrheit, aber das sie begleitende Bekenntnis beraubt sie der Fähigkeit, die gewöhnliche Wirkung der Unwahrheit hervorzurufen. Die gemeiniglich verbundenen und in dieser Verbindung die gangbare Bedeutung des Wortes „lügen“ ausmachenden Elemente sind diesmal getrennt. In dieser Trennung liegt die Eigentümlichkeit des Falles. Fast könnte man sagen: die fragliche Mitteilung geht als Unwahrheit aus dem Mund des Sprechenden hervor, nicht aber in den Geist des Hörenden ein. So ließ denn jene Frage keine einfache, sondern nur eine von mehrfachen Vorbehalten umgebene Antwort zu. Wenn Chrysipp und desgleichen Theophrast[1] auch über diesen Fangschluß dicke Bücher schrieben, so ersehen wir daraus, daß es eine Denkstufe gab, auf welcher sich Unterscheidungen wie die soeben angegebenen nicht ohne Schwierigkeit vornehmen ließen. Man war eben noch nicht von jenem Mißtrauen gegen die Sprache erfüllt, das uns beseelt und in den Worten einen häufig so wenig adäquaten Ausdruck der Tatsachen erkennen läßt. Es herrschte vielmehr der naive Glaube vor, daß ein Begriffskreis und der Gebrauchskreis des ihm im großen und ganzen entsprechenden Wortes einander jedesmal decken müssen. Und doch könnten wir mit eben so gutem Grund erwarten, daß die politischen Landesgrenzen nicht nur häufig, sondern ausnahmslos mit den natürlichen zusammenfallen.

Von einigermaßen verwandter Art ist jener Fangschluß, der „Elektra“ oder „Der Verhüllte“ genannt wird.[2] Wäre Elektra, die Heldin der gleichnamigen Trauerspiele des Sophokles und Euripides gleichwie der „Grabesspende“ des Äschylos, gefragt worden, ob sie den fern von ihr herangewachsenen Bruder, der jetzt als ein Fremder vor ihr steht, kennt oder nicht kennt, so ließ sich ihre Antwort in jedem Fall als eine falsche erweisen. Denn verneinte sie die Frage, so konnte man ihr erwidern, sie kenne Orestes, da sie wisse, daß dieser ihr Bruder ist; im Fall der Bejahung aber konnte man ihr antworten, sie kenne Orestes nicht; denn sie wisse nicht, daß der neben ihr Stehende eben Orestes ist. Unter dem Kennen des Orestes versteht man einmal das Wissen von dem geschwisterlichen Verhältnis, das Elektra mit Orestes verbindet, das andere Mal die Identifizierung des neben ihr

Stehenden mit diesem. Verwirrend tritt der Umstand hinzu, daß das eine Teilwissen (die Kenntnis des geschwisterlichen Verhältnisses) und das andere (die Kenntnis der äußeren Erscheinung der Geschwister) in der Regel Hand in Hand gehen. Eine Abart desselben Schlusses bildet der sogenannte „Verhüllte“. Mein Vater steht verhüllt neben mir und ich muß auf die Frage, ob ich meinen Vater k e n n e, eine in jedem Fall anfechtbare Antwort erteilen. Kennen bedeutet hier einmal das Wissen von einem Gegenstande, das andere Mal das Wissen von seiner Anwesenheit. Auch diesmal wird die Wirkung der bloßen Äquivokation dadurch verstärkt, daß man ja in der Tat das Bekannte in der Regel auch e r kennt, was hier durch eine besondere Veranstaltung verhindert wird. Daß auch dieser uns recht durchsichtig erscheinende Fangschluß auf die Mit- und Nachwelt einen nicht allzu geringen Eindruck gemacht hat, entnehmen wir unter anderem daraus, daß noch E p i k u r in einem erkenntnistheoretischen Abschnitt seines Hauptwerkes „Von der Natur“ gegen den „Sophisten“ eifert, „der den ‚Verhüllten‘ vorgebracht hat.“

Gleichfalls von minderwertiger Art ist jener Schluß, der unter dem Namen des „Gehörnten“ bekannt ist.[1] „Hast du (die) Hörner verloren?“ „Nein.“ „Also besitzest du sie; denn was man nicht verloren hat, das besitzt man.“ Einigermaßen bestechender lautete derselbe Fangschluß in der nachfolgenden Fassung: „Hast du aufgehört, deinen Vater zu schlagen?“ Sobald der Gefragte, der sich zunächst gegen die in der Frage enthaltene Zumutung auf eifrigste verwahrte, dazu gebracht war, lediglich mit Ja oder Nein zu antworten, so war ihm — so meinte man —, er mochte nun die Frage bejahen oder verneinen, das Zugeständnis abgerungen, daß er jenen Akt äußerster Impietät begangen habe! Denn „ich habe nicht aufgehört“ wurde einem „ich fahre fort“ gleichgestellt, da dem Gefragten die Erläuterung: „ich habe nur darum nicht aufgehört, weil ich gar nicht damit begonnen hatte“ beizufügen verwehrt war. Auch dieses dialektische Spiel kann nicht als völlig wertlos gelten. Nötigt es uns doch die Einsicht auf, daß es Fragen gibt, die man nicht schlechtweg mit Ja oder Nein beantworten kann, ohne einen unbeabsichtigten falschen Nebeneindruck zu erzeugen. Nicht sinnlos darf man solche Fragen nennen, wohl aber i r r e l e i t e n d. Man pflegt eben im wirklichen Leben nur solche Fragen zu stellen und zu beantworten, die sich auf irgend eine reale Voraussetzung gründen. Verneint man den Verlust eines Gegenstandes oder das Aufhören einer Tätigkeit, so liegt die stillschweigende Voraussetzung zugrunde, daß man vordem den Gegenstand besessen oder die Tätigkeit ausgeübt habe. Geradeso kann man in der Frage: „Befindet sich N a p o l e o n im Nebenzimmer?“ und in ihrer an sich vollkommen korrekten verneinenden Beantwortung die Annahme ausgesprochen finden, daß hier von einem in diesem Hause oder doch in dieser Stadt oder mindestens auf Erden Weilenden und nicht von einem

längst Verstorbenen die Rede ist. Die Verwechslung der schlechthinigen Verneinung mit einer solchen, die eine teilweise Bejahung in sich schließt, ist auch heutzutage in philosophischen Erörterungen keineswegs unerhört. Eben die Vernachlässigung dieser Unterscheidung ist es, die, wie wir vielleicht späterhin zu zeigen veranlaßt sein werden, das an sich völlig unergiebige sogenannte Axiom „vom ausgeschlossenen Dritten" mit einem illegitimen Gehalte zu füllen und es dadurch zu einer Quelle metaphysicher Willkür-Annahmen zu machen pflegt.

8. Die zuletzt erwähnte Spielart das „Gehörnten" wird dem Alexinos zugeschrieben, einem der kampflustigsten Megariker, den man scherzweise Elenxinos (vom griechischen élenchos, Widerlegung) nannte, und dessen witzige und bedeutsame Bestreitung einer Lehre des Stoikers Zenon uns weiterhin beschäftigen wird.[1] Älter jedoch als Alexinos ist Stilpon, der Zeitgenosse der Kyniker Krates und Metrokles. Es ist dies neben dem Schulgründer Eukleides der angesehenste aller Megariker, ein Mann, dessen persönlicher Charakter ihm die allgemeinste Verehrung erwarb. Er allein unter seinen Schulgenossen hat auch die Beschäftigung mit ethischen Fragen wieder aufgenommen und die „Affektlosigkeit" (Apátheia) für das Lebensziel erklärt. Näherte er sich hierin den Kynikern, so unterschied er sich doch von ihnen dadurch, daß er das bürgerliche so wenig als das Familienleben verschmähte, so daß er bei den Zeitgenossen „durchaus ein Mann von Welt" heißen konnte.[2] Im traurigsten Mißverhältnis steht unsere Kenntnis seiner Leistungen zu dem Ruhm, den er im Altertum genoß. Von den Fürsten seiner Zeit, vor allem von dem ersten Ptolemäer, ward er hoch geehrt. „Ganz Hellas blickte auf ihn"; „als er nach Athen kam, verließen die Handwerker ihre Werkstätten, um ihn zu sehen;" er ward „wie ein Wundertier" angestaunt. Wir hingegen besitzen nur ein winziges Sätzchen aus einem seiner neun (äußerer Reize ermangelnden) Gespräche: „Da brauste Metrokles gegen Stilpon auf." Auch diese paar Worte sind freilich nicht völlig unergiebig. Wir erfahren aus ihnen, daß in Stilpons Gesprächen (oder doch in einem Teil derselben) ihr Verfasser persönlich auftrat, was in den platonischen Dialogen niemals geschieht. Diese Art der Gesprächsführung, die auch die aristotelische war, muß, nebenbei bemerkt, der Kyniker Diogenes gleichfalls geübt haben, da er sonst nicht wohl in seinem „Panther" von dem ihm zu Delphi zuteil gewordenen Götterspruche hätte handeln können (vgl. S. 123). Noch in einem anderen Punkt erinnert hier Stilpon an Diogenes. Wie dieser einen seiner Dialoge nach einem Mitglied der megarischen Schule „Ichthyas" benannt hat, so hat Stilpon jenes Gespräch nach dem Kyniker Metrokles betitelt. In beiden Fällen galt es ohne Zweifel, sich mit dem Angehörigen einer fremden Schule auseinander-

zusetzen. Schwerlich fand jene Auseinandersetzung in feindseligem Tone statt, wie denn das Verhältnis der zwei Schulen trotz gelegentlicher Reibungen und ungeachtet des Spottes, den Krates in seiner parodistischen Philosophenschau auch über Stilpon ausgoß, kein allzu unfreundliches war. Jedenfalls standen sich die beiden zuletzt genannten Männer in ihren Lehren nahe genug, um auf denselben Geist nachhaltig zu wirken.[1] War doch Zenon, der Gründer der Stoa, ein Schüler des Stilpon nicht minder als des Krates. In ihm verschmolzen vollends die beiden Richtungen, die sich bereits vorher einander genähert hatten. Dieser Annäherung war auch der Umstand dienlich, daß Stilpon von den eleatisch-megarischen Voraussetzungen aus im Bereiche der Erkenntnislehre zu denselben negativen Ergebnissen gelangt ist, die seit Antisthenes in der kynischen Schule in Geltung standen..

Das Problem der Prädikation hat auch ihn aufs ernstlichste beschäftigt, und er gelangte genau so wie Antisthenes dazu, jede Möglichkeit einer solchen zu leugnen. Auch bestritt er gleich Antisthenes das substantielle Dasein der Gattungsbegriffe, und zwar sicherlich in voller Allgemeinheit und nicht bloß in Rücksicht der Gestalt, welche diese Lehre bei Platon gewonnen hatte.[2] Hier müssen wir die Schwierigkeiten des Problems, wie sie auf jener Denkstufe empfunden wurden, unseren Lesern noch ein wenig einleuchtender machen, als dies im Eingang dieses Abschnittes geschehen ist. Haben wir doch des Falles noch nicht gedacht, in welchem das Prädikat nicht durch ein Adjektiv, sondern durch ein Substantiv ausgedrückt wird. Eben dies ist der Fall, in welchem die Sprache ihre verwirrende Zauberkraft am allerstärksten ausübt. Zwei Sätze wie: „A ist ein Mensch" und „B ist ein Mensch" (wobei übrigens das „ein" unsere Zutat und dem Griechischen, das keinen unbestimmten Artikel kennt, fremd ist) erzeugten geradezu den Eindruck, als ob dadurch A und B miteinander völlig identifiziert und zu einem Wesen verschmolzen seien. Ratlos stand man vor der Doppelfrage: „Wie können — falls jene beiden Sätze richtig sind — A und B zwei Wesen, und wie kann A sowohl als B noch etwas anderes als bloß Mensch sein?" Wer will es dem Stilpon verdenken, daß ihn auch die aristotelische Lösung des Problems, vermöge deren das allgemeine Wesen Mensch als „zweite Substanz" dem individuellen Menschen innewohnen sollte, nicht befriedigt hat. Auch meinte er, daß mit „Mensch-Sein" gar nichts ausgesagt sei. Denn man bezeichne damit diesen Einzelmenschen nicht mehr als jenen; somit weder diesen noch jenen; folglich überhaupt keinen. Desgleichen schien ihm das Individuum Sokrates in zwei Wesen gespalten durch die zwei Aussagen: „Sokrates ist weiß" (d. h. also identisch mit dem Weißen) und „Sokrates ist musikalisch" (d. h. also identsich mit dem Musikalischen). Es trifft sich glücklich für den Nachruhm der megarischen Schule, daß eben diese, die

äußersten der aus ihrem Schoß hervorgegangenen Paradoxien durch Stilpon verkündet wurden, den die unbedingte Hochachtung, die ihm das ganze Altertum zollte, vor dem Verdacht bewahrt, es habe sich für ihn dabei nur um ein müßiges und mutwilliges Spiel des Witzes gehandelt. Er rang vielmehr mit ernsten Schwierigkeiten, die sein ganzes Zeitalter geradeso wie einen großen Teil des Mittelalters beschäftigten — Schwierigkeiten, deren man nur Herr zu werden vermag, wenn man auf die Phänomene selbst zurückgreift und sich von der trugreichen Herrschaft der Sprache vollständig befreit.[1] Den positiven Hintergrund zu Stilpons Verneinungen aber bildete, wenn wir einem nicht übel unterrichteten Gewährsmanne glauben dürfen, noch immer die eleatische Doktrin vom All-Einen, so daß ihm die Ungereimtheiten, die er in der Erfahrungswelt zu erkennen glaubte, wohl als willkommene Bestätigungen jener Lehre gelten mochten.

9. Vielleicht jedoch haben ihm die Vorgänge und Verhältnisse der Erfahrungswelt zwar als unbegreiflich, nicht aber als irreal gegolten. Dies mag auch der Standpunkt gewesen sein, den sein Zeit- und Schulgenosse Diodoros (mit dem Beinamen Kronos) einnahm. Oder was bedeutet es, wenn dieser uns von einer Bewegung zu sagen erlaubt, „sie habe stattgefunden", nicht aber, „sie finde statt?"[2] Doch nichts anderes, als daß er die Bewegung als Tatsache anerkannt, ihre Denkbarkeit oder Begreiflichkeit aber geleugnet hat. Hierbei sehen wir davon ab, daß demselben Dialektiker eine der eleatischen Grundlehre widerstreitende Korpuskular-Theorie, die Annahme unteilbarer Körperchen, beigelegt wird, da es mindestens als wahrscheinlich gelten kann, daß Diodor solch eine Annahme nur hypothetisch aufgestellt hat, um auch von dieser Voraussetzung aus die Begreiflichkeit der Bewegung zu bestreiten. Seine auf diesen Gegenstand bezüglichen Argumente sind in Wahrheit von den zenonischen wenig verschieden, und so glauben wir von ihrer Durchmusterung absehen zu dürfen. Mit einer Ausnahme freilich. Leider ist jedoch diese eine neue Beweisführung nicht eben leicht verständlich und der Bericht unseres einzigen Gewährsmannes nicht von Unklarheiten frei. Die Darlegung beginnt mit der Unterscheidung einer reinen oder durchgängigen und der überwiegenden Bewegung einer Masse, der alsbald die Behauptung folgt, daß diese jener vorangehen müsse. Nun wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß zwei Massenteilchen bewegt, ein drittes unbewegt sei. Daran reiht sich die Annahme, daß das Beharrungsstreben des dritten, vorerst ruhenden Teilchens von der Bewegung der zwei bewegten überwunden werde. Hierauf wird ein viertes, im Ruhezustand befindliches Teilchen durch den Bewegungszustand der drei ersten gleichfalls in Bewegung gesetzt. Diese Bewegung der vier Teilchen entreißt auch das

fünfte seiner Ruhe, und derselbe Vorgang wiederholt sich in immer gesteigertem Maße, bis die Gesamtheit der die Masse zusammensetzenden zehntausend Teilchen von der Bewegung ergriffen ist. „Ungereimt“ — so lautet der Schluß der Beweisführung — „wäre es, zu sagen, daß ein Körper überwiegend (das muß wohl heißen: durch die überwiegende Menge seiner Teilchen) bewegt wird, bei dem sich (anfänglich) 9998 Teilchen in Ruhe und nur zwei in Bewegung befinden.“ So scheint denn Diodor den geschilderten Vorgang darum für widersinnig zu halten, weil nicht eine Minderheit von der überwiegenden Mehrheit, sondern die weitaus überwiegende Mehrheit von einer verschwindend kleinen Minderheit beherrscht und überwältigt wird. War dies wirklich seine Meinung, so darf man wohl die mechanischen Vorstellungen, die ihr zugrunde liegen, recht kindliche nennen. Denn der von ihm geschilderte Hergang ist so wenig geeignet, die Möglichkeit der Bewegung überhaupt zu widerlegen, daß er vielmehr eine ganz sachgemäße Darstellung ihrer Ausbreitung von einem Punkt aus und ihres allmählichen Anwachsens enthält. Und ganz und gar nichts Ungereimtes liegt in jenem Hergang unter der Voraussetzung, daß entweder der Impuls, der unmittelbar nur auf zwei Massenteilchen (oder auch bloß auf eines) einwirkt, an sich stark genug ist, um die zwischen einer ungeheuren Zahl von solchen wirksamen Adhäsions- und Reibungswiderstände zu überwinden, oder daß jene Wirkung nicht so sehr durch die Stärke des ersten Anstoßes als vielmehr durch die Schwäche jener Widerstände geübt wird, der sich ein latentes Bewegungsstreben der ruhenden Massenteilchen zugesellt. Man denke etwa an die Instanz eines Lawinensturzes, bei welchem der erste Anstoß ein verschwindend kleiner und doch völlig ausreichend sein kann, um die Fallbewegung der auf einer schiefen Ebene locker gelagerten Schneemassen auszulösen. Oder sollte die Schwierigkeit, die Diodor hier empfand, mit der Frage zusammenhängen, wie die Übertragung eines Bewegungsimpulses, der sich zunächst nur in der Bewegung einiger Teilchen ausspricht und daher für die Wahrnehmung gewissermaßen darin erschöpft, — wie diese Übertragung auf eine große Masse überhaupt denkbar sei? Doch angesichts der Unzulänglichkeit des einzigen uns vorliegenden Berichtes erscheint es müßig, sich hierüber in Vermutungen zu ergehen oder gar in die Behandlung dieses Problems selbst und der Schwierigkeiten einzutreten, die es auf jener Entwicklungsstufe der Wissenschaft umgeben mochten.

Ungleich bedeutender ist das gegen den Begriff der Möglichkeit gerichtete Argument des Diodoros.[1] Hier empfiehlt es sich, das Schlußergebnis vorwegzunehmen und der Beweisführung, durch die es erreicht ward, erst nachträglich zu gedenken. Cicero schreibt einmal unter scherzhafter Berufung auf jene Lehre seinem Freunde Varro: „Wisse, daß, wenn du mich besuchen wirst, dein Kommen eine Not-

wendigkeit ist; andernfalls gehört dein Kommen zu den unmöglichen Dingen.“ Für möglich hat dem Diodor eben nur das Wirkliche gegolten; alles Unwirkliche sollte nicht einmal möglich heißen dürfen. Daß über solch eine paradoxe These der heftigste Streit entbrannte, daß ihr enger Zusammenhang mit all den Fragen, die sich auf Schicksal und Freiheit beziehen, die Leidenschaft der Streitenden bis zur Glühhitze steigerte, ist leicht begreiflich. Doch fällt es uns heute nicht schwer zu erkennen, daß der Satz in Wahrheit nur ein, allerdings dem Mißbrauch gar sehr ausgesetzter, Ausdruck für den Glauben an die allwaltende Kausalität ist. Wenn ein als möglich bezeichneter Vorgang niemals wirklich wird, so muß irgendeine der zu seiner Verwirklichung erforderlichen Bedingungen immerdar gefehlt haben; mit anderen Worten, seine Verwirklichung ist n i c h t möglich gewesen. Wie kommt es aber, daß wir desungeachtet künftige Wirklichkeit und bloße Möglichkeit fortwährend voneinander sondern und von der letzteren so häufig ohne Rücksicht auf die erstere handeln? Zuvörderst ist es freilich unsere Unwissenheit, der beschränkte Einblick in die Zukunft, der diese Sonderung verschuldet. Doch darf jener Gesichtspunkt an dieser Stelle vernachlässigt werden. Er hat in den Erörterungen der Alten über die vorliegende Streitfrage keine Rolle gespielt; vielmehr wurde das Für und Wider unter der Voraussetzung verhandelt, daß unser Wissen vom Künftigen ein unbeschränktes sei. Selbst unter dieser Voraussetzung hat der scharfsinnige Stoiker C h r y s i p p den Satz Diodors bestritten. Der Siegelring hier an meinem Finger — so rief er aus — mag in alle Ewigkeit unzerbrochen bleiben, er ist darum nicht weniger zerbrechlich. Die dereinstige Wirklichkeit und die bloße Möglichkeit seiner Zertrümmung sind zwei verschiedene Dinge. Hierbei hatte Chrysipp ohne Zweifel vollständig recht; und wir alle sind in unserem Recht, wenn wir von Möglichkeiten, Fähigkeiten, Kräften, Vermögen, ohne Rücksicht auf ihre Verwirklichung, ihre Ausübung, ihre faktische Betätigung sprechen. Allein auch der Satz des Diodoros ist vollkommen richtig. Den Widerspruch zwischen diesen zwei Behauptungen löst eine wahrlich nicht eben fernliegende Unterscheidung. Wirklichkeit und Möglichkeit fallen zusammen, sobald wir das Weltganze, die Totalität alles Geschehens, oder auch nur die Gesamtheit der an einem einzelnen Geschehnis oder seinem Unterbleiben beteiligten Faktoren ins Auge fassen. Wenn Chrysipps Ring in alle Ewigkeit unzerbrochen bleibt, so hat es allezeit an einer der zu seiner Zertrümmerung erforderlichen Bedingungen gefehlt; diese war demgemäß in Wahrheit unmöglich. Ganz anders, wenn wir unseren Gesichtskreis einschränken und nur von einem T e i l der zum Eintritt eines Vorganges erforderten Bedingungen handeln. Steht es doch nicht anders mit der, fast möchten wir sagen, komplementären Frage: Gibt es einen

Zufall oder nicht? Wir alle verneinen diese Frage, insofern wir unter Zufall die Leugnung der ausnahmslos wirkenden Ursächlichkeit verstehen. Trotzdem machen wir täglich und stündlich von jenem Begriffe Gebrauch, und wieder mit vollstem Rechte, sobald wir unseren Blick nicht auf den Inbegriff aller Vorgänge oder auch nur auf einen vielumfassenden Kreis von Geschehnissen, sondern auf einen eng umgrenzten Bezirk von solchen richten.[1]

Wir nennen es Zufall, wenn eine Traumverkündung in Erfüllung geht. Damit wollen wir nicht bestreiten, daß der Traum gleichwie seine Erfüllung ursächlich bedingt ist, sondern nur daß die beiden Ursachenketten unter sich verknüpft und wir somit berechtigt sind, aus der Wiederholung des Traumes auf die Wiederkehr seiner Erfüllung zu schließen. Ein Fruchtgarten prangt im üppigsten Blütenschmuck; eine Maienfrostnacht zerstört den verheißenen Erntesegen. Hier reden wir von einem unglücklichen Zufall, ohne irgendwie andeuten zu wollen, daß der verderbliche Spätfrost anders als mit ursächlicher Notwendigkeit erfolgt ist und das vernichtet hat, was die bis dahin wirksamen Faktoren zu erzeugen sich fähig erwiesen haben. Die beherzte Tat, die einem vom Wasser- oder Feuertode Bedrohten Rettung bringt, ist in Rücksicht des Gefährdeten ein glücklicher Zufall, wenn sie auch aus dem Charakter und den Lebensgewohnheiten des Retters mit innerer Notwendigkeit hervorwachsen mag. So sprechen wir überhaupt vom Zufall überall dort, wo in einen Ursachenkreis, der gewisse Wirkungen hervorzubringen an sich geeignet ist, ein anderer ihm fremder Ursachenkreis einschneidet, der das Wirken jener Ursachen störend beeinflußt. Was nun den Beweisgang des Diodoros anbelangt, so war er ungefähr der folgende: Alles Vergangene ist mit Notwendigkeit so, wie es ist; sein Anderssein gehört in das Bereich des Unmöglichen; aus dem Unmöglichen kann aber nicht das Mögliche folgen oder hervorgehen; darum kann auch das Gegenwärtige und Zukünftige nicht anders sein, als es ist oder sein wird; der Begriff der bloßen Möglichkeit kommt in Wegfall. Die Mängel dieses Beweises liegen für uns klar zutage. Dennoch haben wir nicht den mindesten Grund zu der Annahme, daß der Urheber der Argumentation sie als eine trügerische erkannt hat. Denn warum sollte er scharfsichtiger gewesen sein, als das halbe Dutzend von Dialektikern, die seine These nach ihm und, wie es scheint, mit durchgängig erfolgloser Anstrengung behandelt haben? Unsere Kritik aber hat etwa also zu lauten. Wenn unter Notwendigkeit in den Prämissen ursächliche Notwendigkeit verstanden wird, so ist damit von vornherein das vorausgesetzt, was das Argument erst nachträglich erhärten soll. Das nennen die Logiker einen Zirkelschluß *(petitio principii)*. Und zwar ist dies die günstigste Auffassung des Argumentes, das dann zwar völlig entbehrlich, aber trotzdem recht harmlos ist; sucht es doch nur auf einem Umwege das zu

beweisen, was für jeden, der an das Walten unbedingter Ursächlichkeit glaubt, eines Beweises nicht bedürftig ist. Anders steht es, wenn wir — und das war wahrscheinlich die Meinung Diodors — unter jener Notwendigkeit die Unabänderlichkeit verstehen, die nicht jedem Geschehen als solchem, sondern nur dem vergangenen als vergangenem eignet. Dann gehört das Argument zu jener großen Klasse von Fehlschlüssen, die aus dem aprioristischen Vorurteil entspringen, daß die Wirkung der Ursache gleichen müsse — eine Norm, die in Wahrheit nur für einen begrenzten, wenn auch überaus wichtigen Kreis des Naturgeschehens (Erhaltung der Energie, Erhaltung des Stoffes) reale Geltung besitzt. Die Untriftigkeit des so verstandenen Schlusses springt in die Augen. Ließe sich doch in genau gleicher Art beweisen, daß die Vergangenheit weder die Gegenwart noch die Zukunft erzeugen kann. Denn wie sollte — so könnte man fragen — aus dem Vergangenen sein Gegenteil, Nicht-Vergangenes, das heißt eben Gegenwärtiges oder Künftiges, folgen oder hervorgehen?

Noch sind wir mit jenem vielberufenen Satze nicht zu Ende. Denn es erübrigt die Frage, welches Motiv wohl Diodor zu seiner Aufstellung vermocht haben mag — eine Frage, die diesmal wenigstens eine ziemlich sichere Antwort zu gestatten scheint. Die Megariker haben Aristoteles und dieser wieder hat jene, schon von den Tagen des Eubulides angefangen, mit heftiger Bitterkeit bekriegt. Insbesondere kennen wir ihre Bestreitung des Gebrauches, den Aristoteles von dem Begriff der Möglichkeit gemacht hat. Es empfiehlt sich, von dieser Fehde erst im Zusammenhang mit der aristotelischen Philosophie selbst zu handeln. Nur so viel sei vorläufig darüber bemerkt, daß Aristoteles das potentielle Sein neben das wirkliche Sein wie eine nahezu gleichwertige Kategorie gestellt und es nicht als einen bloßen Denk- oder Sprachbehelf, sondern als einen realen Erklärungsgrund verwendet hat, in ähnlicher Weise, wie noch heutzutage viele Physiker ihre „Kräfte“ oder ältere Psychologenschulen die „Seelenvermögen“ gebrauchen. Dem gegenüber haben die Megariker kraft desselben Antriebes, der sie ebenso wie Antisthenes zur Bekämpfung verdinglichter Abstraktionen überhaupt geführt hat, auch diese aristotelische Konzeption angefochten und nachzuweisen versucht, daß der Begriff der Möglichkeit keine selbständige Bedeutung besitzt, sondern nur ein Ausdruck für unsere Erwartung künftiger Wirklichkeit ist. Dieser Kontroverse, aus der Aristoteles nach dem Urteil eines der genauesten Kenner seiner Lehren, Hermann Bonitz', keineswegs als Sieger hervorging, scheint auch dieses Argument des Diodoros zu entstammen.[1] — Auch in den Grillen des bedeutenden Mannes lag übrigens Sinn und Verstand. Wenn er zweien seiner fünf Töchter, die er insgesamt zu Dialektikerinnen heranbildete, unerhörte Namen (darunter einen, wie es scheint, ausschließlich

männlichen) gab, wenn er seinen Sklaven sogar Partikeln (wie Zwar und Aber) als Eigennamen verlieh, so sollten das augenscheinlich drastische Belege für die souveräne Freiheit sein, mit der der Mensch sich als Herrn, nicht als Diener, der Sprache zu gebärden habe. Dazu gehört seine Erklärung, daß ein Wort jedesmal nur das zu bedeuten habe, was der Sprechende es bedeuten lassen wolle. Er zeigt sich hier augenscheinlich als ein entschiedener Vorkämpfer der „Satzungstheorie" der Sprache (vgl. I⁴ 327 ff.), der auf ihr fußend die ergiebigste Quelle aller dialektischen und metaphysischen Irrungen zu verstopfen bemüht ist.

10. Wir haben Diodoros dem Herkommen gemäß unter die Megariker gerechnet. In Wahrheit stand jedoch seine Wiege zu Iasos im fernen Karien, und nur als mittelbarer Jünger des Eubulides, der selbst aus Milet nach Megara gelangt war, hängt er mit jener Schule zusammen. Ob er seine Lehrtätigkeit, aus der zuletzt noch der Gründer der Stoa, Zenon, Nutzen zog, zu Athen oder zu Megara geübt hat, ist uns unbekannt. Die Philosophie-Geschichte verfährt mitunter wie die Himmelskunde, die zum Behuf bequemerer Orientierung gar weit voneinander entfernte Gestirne nicht ohne einige Gewaltsamkeit zu einem Sternbild vereinigt. Der Same, den Sokrates ausgestreut hatte, war eben allgemach in vielen Teilen Griechenlands aufgegangen, darunter auch in Landschaften, die bis dahin von der spekulativen Bewegung unberührt geblieben waren; und an mehr als einem Ort hat sich die sokratische mit der zenonischen Dialektik verschwistert. Dazu trat der mächtige Einfluß der kynischen Richtung, so daß die Sonderung nach Schulen und Sekten innerhalb dieser Kreise nicht von aller Künstlichkeit frei ist. Stilpon z. B. war von einem korinthischen Dialektiker namens Thrasymachos, der seinerseits ein Enkelschüler des Eukleides war, herangebildet worden; doch hatte er auch zu den Jüngern des Kynikers Diogenes gezählt. Megara war seine Heimat und die Stätte seiner Wirksamkeit; aber man darf nicht vergessen, daß er nicht bloß ein Schüler von Megarikern gewesen ist. Und Alexinos war aus Elis gebürtig und hat ebendort auch sein Leben beschlossen. Auch andere Dialektiker, wie Kleinomachos aus Thurioi, stehen den Megarikern nur äußerlich ferne; ein enges Band verknüpft mit der megarischen insbesondere auch die elisch-eretrische Schule.[1] Hier tritt uns die Gestalt des Phädon entgegen, ein Name, der allen Bewunderern platonischer Kunst so teuer ist. Er war ein Mann von edler Abkunft und von großer persönlicher Schönheit, dessen romantisches Schicksal ihn weit denkwürdiger gemacht hat als seine geistige Bedeutung. Durch Kriegsgefangenschaft seiner Heimat Elis entrissen, war er als Sklave zu Athen auf eine Stufe der Entwürdigung herabgesunken, von der die männliche Jugend in der modernen Welt verschont zu bleiben pflegt. Durch Sokrates und

seine Freunde aus der Knechtschaft erlöst, ward er ein Lieblingsjünger des athenischen Weisen und hat nach dessen Tod als Lehrer und Schriftsteller in seiner Heimatstadt gewirkt. Von seinen Gesprächen besitzen wir nur die kümmerlichsten Reste, ein paar Worte und Sätzchen, die uns so gut wie gar nichts lehren. Seines Dialogs „Zopyros" ist schon einmal gedacht worden (vgl. S. 37). Ein anderes seiner Gespräche hieß „Simon" und war nach einem Schuster betitelt, in dessen Laden Sokrates wirklich oder angeblich verkehrt hat. Aus den dürftigen Nachrichten, die wir über den Inhalt dieses Gespräches besitzen, hat man nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit den Schluß gezogen, daß darin die sokratische Moral in ihrer Anwendung auf schlichte bürgerliche Verhältnisse und im Gegensatz zu dem geschildert ward, was Phädon für einseitige Überspannung oder für Entartung gehalten hat.

An diesen elischen Zweig der Sokratik hat das Altertum in einigermaßen äußerlicher Weise den eretrischen geknüpft, weil dessen Hauptvertreter, Menedemos von Eretria[1] (auf Euböa), außer anderen Sokratikern, insbesondere dem großen Stilpon in Megara, auch Phädons obskure Schulnachfolger zu seinen Lehrern gezählt hat. Noch greller als bei Stilpon ist das Mißverhältnis zwischen dem Ruhm dieses seines Schülers und unserer Kenntnis dessen, was diesen Ruhm begründet hat. Diesen Gegensatz verschärft noch der folgende Umstand. Aus Euböa stammte, wie Menedemos, so auch Antigonos von Karystos, dessen Hand abwechselnd den Meißel des Bildhauers und den Griffel des Geschichtsschreibers geführt hat. Er schrieb Biographien zeitgenössischer Philosophen im Memoirenstil und mit jener Vorliebe für genrehaftes Detail, die einen Charakterzug des hellenistischen Zeitalters, seiner literarischen nicht weniger als seiner künstlerischen Erzeugnisse, gebildet hat. Durch ihn, der ohne Zweifel mit Menedemos persönlich verkehrt und wahrscheinlich zu dessen Jüngern gehört hat,[2] sind wir über die Persönlichkeit und die Lebensumstände des eretrischen Philosophen aufs genaueste unterrichtet. Dieser stammte aus einer adligen Familie, doch war sein Vater ein wenig bemittelter Baumeister. Er war von mittlerer Statur, von kräftigem, sehnigem Körperbau und von sonngebräunter Hautfarbe. Alle Pedanterie war ihm verhaßt, wie er denn auch als Schulvorstand eine gewisse Nonchalance bekundete. Jeder seiner zahlreichen Schüler saß oder stand, wie es ihm beliebte; die Stühle waren nicht wie anderswo im Kreise geordnet. Zwischen ihm und seinem Jugendfreunde Asklepiades bestand vollkommene Lebensgemeinschaft, woran auch die Ehe, die Menedem mit einer Witwe, sein Freund mit deren Tochter einging, nichts geändert hat. Er war ein Freund der Poesie. Zu seinen Lieblingsdichtern gehörten Homer und Äschylos, im Satyrdrama erkannte er seinem Landsmann Achäos den ersten Preis

zu. Von zeitgenössischen Poeten standen ihm der Lehrdichter Aratos (der gleich ihm mit dem makedonischen König Antigonos Gonatas vertraut war) und Lykophron aus dem euböischen Chalkis nahe. Von diesem besitzen wir eine Schilderung jener Symposien, die der ungemein gastfreie Philosoph zu veranstalten liebte. Die Teilnehmer, zu denen auch die zum Nachtisch erscheinenden Jünger zählten, erlabten sich bei mäßigem Wein- und Speisengenuß an geistdurchwürzten Gesprächen, bis der Hahnenruf sie zum Aufbruch mahnte.[1] Menedem besaß großen Scharfsinn und schlagfertigen Witz; in seiner Gemütsart war Strenge mit Sanftmut gepaart. Die erstere bewies er dem Sohne seines Lebensfreundes gegenüber, den er von der Schule ausschloß und keines Grußes würdigte, bis er ihn von, wir wissen nicht mehr welchen, Verirrungen auf den rechten Weg zurückgeführt hatte. Auch wissenschaftlichen Gegnern gegenüber bewährte er seine persönliche Liebenswürdigkeit, wie er denn der Gemahlin des mit ihm verfeindeten Alexinos auf einer Wallfahrt nach Delphi eine Wache beigab, um sie vor Wegelagerern zu schützen. Der Professor war nämlich, modern gesprochen, zum Präsidenten des kleinen Freistaates geworden. Auch als Staatslenker hat er sich durch Umsicht und Tatkraft aufs beste bewährt. In einer Zeit, da die griechischen Staaten (und darunter auch Athen) den Diadochen gegenüber einander in Selbsterniedrigung überboten, wird ihm ein von würdeloser Schmeichelei und herausforderndem Trotze gleich weit entferntes Verhalten nachgerühmt. Noch besitzen wir den zu diesem Urteil wohl stimmenden Eingang eines von ihm verfaßten Glückwunschschreibens, das die Eretrier an Antigonos Gonatas nach seinem bei Lysimacheia über die Kelten errungenen Siege (278 v. Chr. G.) gerichtet haben. Bald darauf ward Menedem auf Betreiben politischer Gegner verbannt und starb, 74 Jahre alt, am Hofe jenes Fürsten in Makedonien.

Unter seinen philosophischen Zeitgenossen hat er Stilpon vor allem um seiner vornehmen Denkart willen hoch geehrt. In seiner Lehre, die nur durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt ward, steht Menedem Sokrates nahe. Die Einheit der Tugend und ihre Wesensgleichheit mit der Einsicht hat er nachdrücklich betont. In religiösen Dingen war er gleich Stilpon freigesinnt, aber dem Treiben der Religionsspötter, die ihm „eine Tote nochmals totzuschlagen" schienen, wenig hold. Von seinen logischen Neuerungen können wir ebenso wie von den ihnen verwandten Sätzen des Diodoros erst an einer späteren Stelle handeln. Mit diesem und mit Stilpon verbindet ihn auch das, was wir ein Erstarken des Wirklichkeitssinnes nennen möchten und worauf die gewaltigen Fortschritte der Naturwissenschaft gewiß nicht ohne erheblichen Einfluß waren. Zählten doch zu den Zeitgenossen dieser Philosophen Forscher wie Herophilos, der Begründer der

empirischen ärztlichen Schule, Eukleides, einer der Meister der Geometrie und der Optik, und Aristarch von Samos, der Kopernikus des Altertums (vgl. I⁴ 101). Wie in den vierziger und fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts das mächtig entwickelte naturwissenschaftliche Denken die aprioristischen Systeme eines Schelling und Hegel nahezu ohne Kampf verdrängt hat, so hat sich ähnliches, wenn wir nicht irren, im ersten Viertel des dritten vorchristlichen Jahrhunderts begeben. Diese Analogie wird im Verlauf unserer Darstellung immer deutlicher hervortreten. Hier blicken wir nur auf einen kleinen Teil jenes großen Gemäldes. Das von dem gesunden Sinn und dem handfesten Verstand der Kyniker eingeleitete Streben nach der Beseitigung verdinglichter Abstraktionen ward mehr und mehr von Erfolg gekrönt. Bei Diodor und Stilpon kann der genauer Aufmerkende dieselben Tendenzen gewahren. Von den „Eretriern" aber, unter denen vorzugsweise Menedem zu verstehen ist, wird uns ausdrücklich berichtet, daß sie „das substantielle Dasein allgemeiner Eigenschaften leugneten und deren Bestand nur in den konkreten Einzeldingen anerkannten".[1] Was jedoch bei der Betrachtung dieser Männer vor allem anzieht und erfreut, das ist die Ruhepause in dem erbitterten Kriege zwischen Philosophie und wirklichem Leben, welche ihr mit der nationalen Sitte versöhntes, nicht ins Ungemessene strebendes, gedeihliches Wirken bezeichnet. Menedemos in Eretria — der von seinen Gegnern mit Unrecht Kyniker gescholtene, in Wahrheit von warmherziger Heimatsliebe erfüllte Philosoph an der Spitze seines kleinen Gemeinwesens — gern ruht der Blick des Geschichtsschreibers auf diesem Bilde, wie auf einem sonnbeglänzten, friedsamen Eiland inmitten der wogenden See.

Neuntes Kapitel.

Die Kyrenaïker.

Das Licht, das Sokrates entzündet hatte, ergoß seine Strahlen nicht nur über Euböa oder Elis. Sie sind bis in die fernsten Gemarkungen der hellenischen Welt gedrungen. Eben an solch einem Grenzpunkt, an der Küste von Afrika, ist eine Zweigschule der Sokratik erwachsen, die einige Menschenalter hindurch geblüht hat und schließlich nur erloschen ist, um in der Schule Epikurs wiederzuerstehen und sich in dieser neuen Gestalt jahrhundertelang mit der Stoa in die Beherrschung der Geister und der Gemüter zu teilen.

Im Osten der großen Syrte hatten sich frühzeitig Griechen angesiedelt und allgemach fünf Städte gegründet, unter denen Kyrene die älteste und angesehenste war, weshalb denn auch die heutigen Herren des Landes, die Italiener, diese ganze, Tripolitanien benachbarte Provinz — das ehemalige Vilajet Barka — nach ihr die „kyrenaische" nennen.[1] Das Altertum und die Neuzeit sind darin einig, die herrliche Lage dieser Stadt, den Reichtum der sie umgebenden Landschaft zu preisen. Durch eine Gebirgskette im Süden gegen den Wüstensand und die Wüstenhitze geschützt, auf einem Absatz des treppenförmig zum Meere hinabsinkenden Hochlandes (600 Meter über dem Seespiegel) gelegen, mit einem wundervollen, durch seine Gleichmäßigkeit an das kalifornische Küstenland erinnernden Klima begnadet, erbaut auf dem „schimmernden Busen" (um Pindars malerisches Wort zu gebrauchen) zweier Bergkuppen, rings um eine Quelle, die dem Kalkfelsen mit mächtigem Erguß entströmt, bot Kyrene und bietet es noch heute dem das Trümmerfeld besuchenden Reisenden „das bezauberndste Landschaftsbild" dar, welches „seinem Auge je geboten werden kann" (Heinrich Barth). Über die grünen Hügel, über die tiefeinschneidenden Schluchten, die mit Ginster und Myrten, mit Lorbeer- und Oleanderbäumen bewachsen sind, gleitet das Auge hinab in die blaue See, über welche dereinst die Ansiedler von der Insel Thera, desgleichen aus dem Peloponnes und von den Kykladen, an diese königliche, wie zur Beherrschung des umliegenden Landes und der sie bevölkernden Berberstämme geschaffene Stätte gelangt waren. Die Wasser- und die Straßenbaukunst der Griechen hatten hier Großes geleistet. Die natürlichen Terrainabsätze waren durch die Anlage von Galerien, von Felseinschnitten und Stützbauten in Kunststraßen verwandelt, die sich in Schlangenlinien vom Meeresufer bis zur Höhe hinaufzogen. Die steilen Felswände zur Seite der Straße zeigen dem Reisenden die mit reichem architektonischen und Farbenschmuck versehenen Eingänge zu zahllosen Grabkammern — eine Totenstadt, die in der Welt nicht ihresgleichen hat. Jede Wasserader ward aufgefangen, ehe sie im Kalkboden versickerte, und in unzähligen Kanälen dem Feld- und Gartenbau dienstbar gemacht. An den Berghängen weideten Schafherden, deren Wolle aufs höchste geschätzt ward; auf den grasreichen Triften tummelten sich Rosse, die bei den Festspielen des Mutterlandes im Wettlauf zu siegen pflegten.

Das geistige Leben der fernen Pflanzstadt zeigt freilich geraume Zeit hindurch einen langsamen Pulsschlag. Unablässige Kämpfe mit den nur teilweise der griechischen Gesittung gewonnenen Eingeborenen, gewaltige Kriege mit dem benachbarten Großstaat Ägypten zehrten an der Volkskraft. Zu wiederholten Malen mußten die Lücken der Bevölkerung durch nachwandernde Ansiedler ergänzt werden. Ruhepausen zwischen den äußeren Kriegen füllten Verfassungsfehden aus, in denen

sich das nur zeitweilig eingeschränkte Königtum schließlich so lange wie kaum irgendwo sonst (bis um die Mitte des fünften Jahrhunderts) behauptet hat. Nur die Insel Cypern bildet hierin wie durch ihre periphere Lage und bloß halb griechische Bevölkerung ein Gegenstück zu Kyrene und seiner jüngeren Nachbarstadt Barka. Wie die früheste Verfassungsform, so ist auch die älteste Gestalt der Dichtung hier später als anderwärts erloschen. Die Telegonie, der jüngste Bestandteil des sogenannten epischen Kyklos, wurde von Eugammon in Kyrene zu einer Zeit gedichtet (kurz vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts), da in Ionien und im Mutterlande das Heldengedicht bereits verklungen und den subjektiven Formen der Poesie gewichen war. Einen bemerkenswerten Beitrag zu den wissenschaftlichen und dichterischen Leistungen Griechenlands hat die Kyrenaïka erst dann geliefert, als sie mit Ägypten vereinigt war und unter dem Szepter der Ptolemäer volle Befriedung gefunden hatte. Dieser Epoche gehören einige der berühmtesten ihrer Söhne an: der feinsinnige und gelehrte höfische Dichter Kallimachos, der Universalgelehrte Eratosthenes, der gewaltige kritische Denker Karneades. Nur das Samenkorn der Sokratik war schon vordem auch in das Erdreich des libyschen Hellas gesenkt worden und hatte dort reiche, eigenartige Früchte getragen.

2. Der Sendbote der neuen Lehre war Aristippos.[1] Dieser Sohn Kyrenes soll bei einem Besuch der olympischen Festversammlung mit einem Jünger des Sokrates zusammengetroffen und durch dessen Schilderung aufs höchste erregt und dazu vermocht worden sein, sich nach Athen zu begeben und sich dem sokratischen Kreise anzuschließen. Von seinem weiteren Lebensgange wissen wir wenig mehr, als daß er Unterricht gegen Bezahlung erteilte (weshalb ihn denn auch Aristoteles einen Sophisten nennt), und daß er ebenso wie Platon und Ächines eine Zeitlang am syrakusanischen Fürstenhofe geweilt hat. Über seinem schriftstellerischen Wirken liegt ein kaum aufzuhellendes Dunkel. Daß ihm manche Schriften irrtümlich beigelegt, andere sogar in tendenziöser Weise untergeschoben wurden, scheint zweifellos. Da jedoch ein so urteilsfähiger und wohlunterrichteter jüngerer Zeitgenosse wie Aristoteles nicht nur einzelne Lehrmeinungen Aristipps, sondern auch ihre Begründung kennt, so können diese doch kaum einer schriftlichen Fixierung entbehrt haben. Auch hätte ein anderer Zeitgenosse, der Geschichtsschreiber Theopomp, den freilich gewiß grundlosen Vorwurf eines an Aristipp begangenen Plagiats gegen Platon nicht erheben können, wenn es philosophische Schriften des Kyrenaïkers überhaupt nicht gegeben hätte. Erhalten ist uns jedoch aus ihnen kaum mehr als ein paar Zeilen, auch

kein Bruchstück der ihm zugeschriebenen Geschichte Libyens. Auch zwei ‚Aristipp' betitelte Dialoge, in denen sich der Megariker Stilpon und Platons Neffe Speusippos mit diesem auseinandersetzten, sind verloren.[1] Nicht unbekannt ist uns jedoch seine Persönlichkeit, von der das Altertum ein scharf umrissenes Bild bewahrt hat. Aristipp war ein Virtuose der Lebenskunst und der Kunst der Menschenbehandlung. Berührt er sich mit den Kynikern in dem Bestreben, jeder Schicksalslage gewachsen zu sein, so glaubt er doch weniger als diese in der Entsagung und in der Flucht aus den Schwierigkeiten und Gefahren des Lebens sein Heil suchen zu müssen. Ein Pferd oder ein Schiff beherrscht nicht — so soll er gesagt haben — wer sich ihrer nicht bedient, sondern wer sie mit Sicherheit zu lenken versteht. So wollte er es auch mit dem Genuß gehalten wissen. Sein bekanntes Wort: „Ich besitze, ich werde nicht besessen" reicht weit über den Anlaß hinaus, dem es entstammt sein soll, seine angebliche oder wirkliche Beziehung zu der gefeierten Hetäre Laïs. „Meister der Dinge zu sein, nicht von den Dingen gemeistert", mit diesem Verse bezeichnet Horaz das Lebensideal Aristipps.[2] Gleich gut kleidete ihn — so etwa lautet ein anderer Ausspruch desselben römischen Dichters — „jegliche Farbe, jeglicher Stand und jegliche Lage." Seinen Gleichmut preist fast unwillkürlich Aristoteles[3], der von ihm erzählt, er habe auf eine einigermaßen hochfahrende Äußerung Platons kühl und knapp geantwortet: „Wie anders unser Freund" (Sokrates). Seinem Gemüt eignete ein Zug sonniger Heiterkeit, der ihn weder um Künftiges ängstlich sorgen noch um Vergangenes sich heftig grämen ließ. Der fast beispiellose Verein von Genußfähigkeit und Bedürfnislosigkeit, seine Milde und Gelassenheit jeder Herausforderung gegenüber haben auf seine Zeitgenossen den tiefsten Eindruck hervorgebracht. Doch hat seiner friedseligen, allem Streit und darum auch der Teilnahme am öffentlichen Leben abholden Natur ein Element von Tapferkeit nicht gefehlt, das sich freilich in der Verachtung des Reichtums und in der Gleichgültigkeit gegen Leiden mehr passiv als aktiv äußerte. Selbst Cicero stellt Aristipp dem Sokrates an die Seite und spricht von den „großen und göttlichen Vorzügen", durch welche beide Männer jeden Verstoß, den sie in Wort und Tat gegen Brauch und Herkommen begangen haben mögen, wettgemacht haben. Noch das achtzehnte Jahrhundert stand solch einem Charaktertypus großenteils sympathisch gegenüber. Montesquieu beleuchtet, ohne es zu wollen, jene Selbstschilderung Aristipps, indem er von sich sagt: „Meine Maschine ist so glücklich zusammengesetzt, daß ich von allen Gegenständen lebhaft genug ergriffen werde, um sie zu genießen, nicht lebhaft genug, um darunter zu leiden." Und die in den Salons der Weltdamen heimischen Abbés hatten keinen Grund, den Flaus ungewaschener

Kyniker der modischen Tracht des parfümierten Philosophen vorzuziehen. Der Gegenwart ist jedoch jener Typus einigermaßen fremd geworden. Den Kindern des neunzehnten Jahrhunderts gelten von starker, wenngleich einseitiger Leidenschaft erfüllte Naturen mehr als die vielseitige Gewandtheit und heitere Ruhe eines Lebenskünstlers. Doch sollte zum mindesten nicht verkannt werden, daß die kühle Klarheit dieses Kopfes ihn ausnehmend dazu befähigt hat, die Tatsachen der Menschennatur mit leidenschaftsloser Unbefangenheit zu prüfen und zu würdigen. Die „Feinen" und die „Feineren", so heißen bei Platon Philosophen, unter denen man Aristipp und seinen Anhang zu verstehen allen Grund hat.[1] Und Subtilität in der Unterscheidung, Schärfe in der Zergliederung und Strenge in der Ableitung ist es vor allem, was die Schule von Kyrene in Wahrheit ausgezeichnet hat.

Der Kreis des wissenschaftlichen Interesses war für Aristipp nahezu ebenso eng umhegt wie für seinen Meister Sokrates. Die Naturforschung lag ihm nicht minder fern als diesem, und gegen die Mathematik soll er sogar den nicht eben weitsichtigen Vorwurf erhoben haben, sie stehe tiefer als selbst die Künste des Handwerks, da bei diesen, nicht aber bei jener „das Bessere und das Schlechtere", d. h. Rücksichten der Nützlichkeit oder des menschlichen Wohlseins, eine Rolle spielen.[2] Bildet somit die Ethik oder die Lehre vom menschlichen Wohlverhalten den Hauptgegenstand seines Interesses, und stimmt er hierin mit Sokrates vollständig überein, so zeigt er sich hierbei auch von verwandten Antrieben geleitet. Das Streben nach Klarheit und Bestimmtheit in der Behandlung ethischer Fragen hat er, wenn man so sagen darf, von Sokrates ererbt. Allein er betätigt es in grundverschiedener Weise. Hier — in der Frage der Methode — berührt er sich eng mit Antisthenes. Bei beiden tritt die Dialektik und das Definitionsbemühen gar sehr in den Hintergrund. Die sichere Basis, die sie suchen, fanden sie nicht mehr in Begriffen, sondern in Tatsachen. Dabei vermeidet es Aristipp, mit einer bloß fiktiven Empirie, wie es die antisthenischen Vorstellungen von der Urzeit sind, zu rechnen. Bei ihm begegnen wir zum erstenmal dem Bestreben, auf Grundtatsachen der Menschennatur, auf ihre Urphänomene (um den Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen), zurückzugehen.[3] Die Eudämonie ist auch für ihn wie für seinen Lehrer Ziel- und Ausgangspunkt. Aber um ihr wahrhaftes Wesen zu ergründen, schlägt er nicht den Weg der Begriffsbestimmung, sondern jenen der Tatsachenermittlung ein. Als das Element der Eudämonie (ein Begriff, der zwischen Glückseligkeit und höchstem Gute einigermaßen schillert) erkennt er die Lustempfindung. Nach dieser streben Kinder sowohl als Tiere mit instinktivem Drang, und mit ebendemselben entfliehen sie der Unlust. Dies ist das Urphänomen, die zugleich unbestreitbare und

fundamentale Tatsache, die jedem Versuche, Verhaltungsregeln für das menschliche Leben festzustellen, zugrunde zu legen sei. Um den Gedankengängen Aristipps und seiner Schule zu folgen, ist es unerläßlich, mit der Denkweise moderner Hedoniker innig vertraut zu sein. Nur auf diesem Wege können uns die kümmerlichen Exzerpte, die vom Moralsystem der Kyrenaïker fast allein Kunde geben, verständlich werden; nur so kann die tote Lehre wieder wie eine lebendige zu uns sprechen. Soll das Luststreben eine unanfechtbare Grundlage für die Aufstellung menschlicher Lebensregeln abgeben, so tut eine strenge Sonderung not, die Aristipp ganz so eifrig und folgerichtig wie Jeremias Bentham (1748—1832) vollzogen hat. Die Lust als solche muß immer und überall als ein Gut anerkannt und die selbstverständlich gar oft auftretende Notwendigkeit, eine Lust zu meiden, jedesmal mit triftigen Argumenten begründet werden. Dies geschieht dadurch, daß die Lustempfindung von den sie erzeugenden, sie begleitenden oder ihr entspringenden Tatsachen streng geschieden und jeder derartigen Verwirrung mit äußerster Sorgfalt gesteuert wird. Auf die Gefahr hin, die schlimmsten Mißverständnisse hervorzurufen, hat Aristipps Schule ganz so wie Bentham unverbrüchlich daran festgehalten, daß die Lust als solche allemal ein Gut sei, wie immer es auch mit ihren Ursachen oder mit ihren Folgen stehen mag. Diese wie jene mögen ein Mehr von Unlust ergeben; dann wird das Gut durch die ihm gegenüberstehenden Übel überwogen und ist darum vernunftgemäßerweise zu meiden. In anderen Fällen wieder sind von Unlustempfindungen begleitete Handlungen das unentbehrliche Mittel zum Erwerb von Lustempfindungen, gleichsam der Kaufpreis, den es für sie zu zahlen gilt. Auch dieser muß unweigerlich entrichtet werden, wenn es ein Mehr von Lust zu erringen gilt. So löst sich die Lebenskunst in eine Meß- oder Reckenkunst auf von der Art, wie Platon eine solche am Schlusse des Dialogs „Protagoras“ darstellt — zugleich als ein legitimes Ergebnis der sokratischen Grundlehren und als ein Ergebnis, mit dem er sich innerlich doch nicht vollständig befreunden zu können scheint.

3. Doch kehren wir von der Anwendung der Lehre vorerst noch zu ihrer Grundlegung zurück. Als die erstrebenswerte Lust hat Aristipp nicht wie später Epikur die bloße Freiheit von Schmerz, ebensowenig aber offenbar die heftige oder mit der Stillung leidenschaftlichen Begehrens verknüpfte Lust betrachtet. Nicht den epikurischen Nullpunkt der Schmerz- und Lustskala, wenn wir so sagen dürfen, wohl aber einen ziemlich niedrigen Grad des positiven Teils der Leiter hat somit die aristippische „Lust“ bezeichnet. Die bloße Schmerz- gleichwie die bloße Lustlosigkeit wurden als „mittlere Zustände“ angesehen.

Der Weg, auf welchem Aristipp zu diesen näheren Bestimmungen der „Lust“ gelangt ist, liegt uns freilich keineswegs klar vor Augen. Wir wissen nur, daß er sie als die zum Bewußtsein gelangte „sanfte Bewegung“ der als Unlust empfundenen rauhen oder stürmischen entgegengesetzt hat.[1] Nicht die bloße Beobachtung natürlicher Vorkommnisse kann ihn hier geleitet haben, da das Kind und das Tier, auf deren Beispiel er sich ja gerne berief, ebensosehr, wenn nicht mehr, die heftige als die sanfte Lust erstreben. Hat also die kurze Dauer der intensivsten Lustempfindungen oder die Beimischung von Schmerz, die das Bedürfnis und das leidenschaftliche Verlangen (die Vorläufer jener also gearteten Lustgefühle) mit sich führen oder hat beides zugleich sein Urteil und seine Wahl bestimmt? Man hat allen Grund, derlei zu vermuten. Denn nichts liegt der Geistesart des ersten Kyrenaïkers ferner als die Willkür eines bloßen Machtgebotes, das die sanfte Lust für die alleinige erklärt und jede andere Abart derselben als nicht vorhanden betrachtet hätte. Auf eine rationelle Begründung jener Bevorzugung weist wohl auch die Angabe hin, „eine Lust sei von der anderen nicht verschieden“.[2] Die ungezwungenste Deutung dieses befremdlichen Satzes ist wohl die, daß Aristipp ganz so wie Bentham nicht etwa Unterschiede der Stärke, der Dauer oder der Reinheit der Lustempfindungen geleugnet, wohl aber die aprioristische Aufstellung von qualitativen oder Wert-Unterschieden der Lustarten bekämpft habe. So angesehen bildet dieser Satz nur einen Protest gegen den Anspruch, einer Gattung von Lustempfindungen einen durch keinerlei Räsonnement vermittelten, auf sogenannten intuitiven Urteilen beruhenden Vorrang vor anderen einzuräumen.

Die partielle oder Einzellust aber galt ihm als unmittelbar erstrebenswert, nicht bloß als ein Mittel zur Erreichung jenes „Inbegriffs von lustvollen Einzel-Empfindungen“, der da Eudämonie hieß. Hier stimmt die Sprache des antiken Exzerpts fast wörtlich mit derjenigen eines modernen Utilitariers überein, der in diesem Punkte zum mindesten ein strenger Hedoniker geblieben ist: „Die Bestandteile des Glückes sind sehr mannigfach, und jeder von ihnen ist an sich und nicht bloß als Posten in einer Gesamtsumme begehrenswert.“ Dadurch ward dem naheliegenden und in der Tat gar bald erhobenen Einwand begegnet, daß das Menschenleben in seiner Gesamtheit einen Überschuß von Unlust, nicht von Lust, gewähre. Mochte dieses Zugeständnis an die pessimistische Weltansicht immerhin unvermeidlich scheinen, es blieb darum nicht minder wünschenswert, das Maximum erreichbarer Lust zu erstreben, gleichviel, ob dieses Maximum die Gesamtsumme der im Verlauf eines Menschenlebens empfundenen Unlust übersteige oder nicht.[3] Die „Einsicht“ ward für ein Gut, nicht aber für einen Selbstzweck erklärt; vielmehr sei sie ein Mittel zu dem genannten Zwecke, der Er-

reichung größtmöglicher Lust. Sie bewahre den Weisen vor den schlimmsten Feinden des Glückes, vor Aberglauben und vor den Leidenschaften, die, wie „die Liebesleidenschaft und der Neid, auf leerer Einbildung beruhen". Aber nicht von allen Affekten werde der Weise verschont bleiben, nicht von Trauer oder Furcht, da diese natürlichen Ursprungs seien. Die auf solche richtige Einsichten gegründete Weisheit verbürge jedoch nicht unbedingt das Glück. Weder werde der Weise durchaus glücklich, noch sein Gegenstück, der Schlechte, durchaus unglücklich leben. Beides werde nur „meistenteils" der Fall sein; mit anderen Worten: die Weisheit und ihr Widerspiel besitzen die Tendenz, Glück, beziehentlich Unglück, hervorzubringen. Selbst um diese Tendenz zu erzeugen, genüge nicht — man beachte diese Berichtigung sokratischer Einseitigkeit — die Einsicht allein; auch die Übung, nicht zum mindesten die Schulung des Körpers, sei hierbei nicht zu entbehren. Desgleichen, und zum Teil wohl eben darum, seien die Tugenden nicht ein ausschließliches Privileg des Weisen. Einige von ihnen können auch bei Unweisen angetroffen werden.

Der Geist maßvoller Umsicht, die bedächtige Scheu vor Ausschließlichkeit und Übertreibung bilden hier einen sehr wohltuenden Gegensatz zu dem Eindruck, welchen man von den meisten Moralsystemen der Alten empfängt und den unsere Leser wohl auch schon vom kynischen System empfangen haben. Doch fehlt es auch nicht an Berührungspunkten zwischen den beiden großen ethischen Abzweigungen der Sokratik. Wenn Antisthenes seiner Erhebung über das Bedürfnis und über jegliche Abhängigkeit, seinem Haß gegen die Knechtung durch die Sinnenlust mitunter den übertriebenen, ja naturwidrigen Ausdruck der durchgängigen Lustfeindschaft und Lustverachtung leiht, so wird ihm doch auch die Äußerung zugeschrieben, die Lust sei ein Gut, aber „nur jene, der keine Reue folgt".[1] Damit hätte auch Aristipp sich einverstanden erklärt; nur hätte er diesen Satz schärfer dahin formuliert, daß die Lust auch in dem verpönten Fall ein Gut, aber ein durch das Übel der Reue aufgewogenes oder überwogenes sei.

Wir haben das hedonistische System, von dem uns eine magere, aber doch manche Hauptpunkte deutlich darlegende Skizze vorliegt, bisher so behandelt, als wäre es ganz und gar das Werk Aristipps. Das läßt sich jedoch nicht mit unbedingter Sicherheit behaupten. Schon die selbst aus jenem Auszug hervorschimmernde reiche Ausführung der Grundgedanken, die kaum zu verkennende Rücksichtnahme auf gegnerische Einwürfe, die, selten im ersten Anlauf erreichte, behutsame Einschränkung so mancher Sätze, legen eine andere Möglichkeit nahe. Vielleicht geht jenes Exzerpt nicht auf Schriften des Schulgründers, sondern auf solche seiner Nachfolger zurück. Aristipp hat seine

Lehre auf seine Tochter Arētē vererbt, die ihrerseits wieder ihren Sohn zum Philosophen herangebildet hat. Beiläufig bemerkt, nur dieses eine Mal in der gesamten Geschichte der Philosophie ist der Faden der Überlieferung durch die Finger einer Frau geglitten. Vielleicht hat auch dieser Umstand zu der Feinheit des Gespinnstes sein Teil beigetragen. Nun wird dieser „Mutterschüler", der jüngere Aristipp, gelegentlich als der Urheber eines Satzes der kyrenäischen Ethik genannt, und es darf mindestens nicht unmöglich heißen, daß die Ausgestaltung der Doktrin das Werk Arētēs und ihres Sohnes ist. Ein äußerer Umstand begünstigt diese Annahme, ohne sie jedoch zu voller Gewißheit zu erheben. Aristoteles nennt dort, wo er die hedonische Ethik bespricht, nicht den Namen Aristipps, sondern nur jenen des Eudoxos,[1] der mit seinen bedeutenden mathematischen und astronomischen Leistungen den Aufbau einer der kyrenäischen nahe verwandten, auf die gleichen Urphänomene begründeten Ethik verband. Diese Ignorierung Aristipps wird am leichtesten verständlich, wenn er nicht sowohl ein ausgeführtes System, als bloße Anregungen zu einem solchen hinterlassen hat. Der Schluß ist allerdings darum kein zwingender, weil Aristoteles die kyrenäische Erkenntnistheorie, die Platon fast sicherlich in seinem Gespräche „Theätet" vor Augen hat und bekämpft, gleichfalls keiner Erwähnung würdigt. Es ist eben nicht ganz und gar unmöglich, daß persönliche Abneigung und die Geringschätzung des „Sophisten" Aristipp das Stillschweigen des Stagiriten in dem einen wie in dem andern Fall verschuldet hat.

Doch mag jene Mutmaßung begründet sein oder nicht, wir müssen jedenfalls aufs ängstlichste beflissen sein, die kyrenäische Lustlehre von der persönlichen Eigenart und dem zu bequemer Lässigkeit hinneigenden Temperament des Schulgründers zu sondern. Wie notwendig solch eine Scheidung ist, dies kann uns vor allem die soeben erwähnte Parallele der Ethik des Eudoxos lehren, die ganz so wie die Aristipps auf das Luststreben gegründet war, während ihr Urheber, wie wir von Aristoteles erfahren, persönlich aller Genußsucht in ganz ungewöhnlichem Maße fernstand und eben durch die Hochachtung, die man ihm darob zollte, seiner Lehre zahlreiche Anhänger gewonnen hat. Auch an Jeremias Bentham und sein langes arbeitsfrohes, ausschließlich der Förderung des Gemeinwohls gewidmetes Leben darf erinnert werden. Endlich werden wir aus der Geschichte der kyrenäischen Schule bald ersehen, daß die Lebensauffassung ihrer Mitglieder mannigfache Wandlungen erfahren, daß die Frage nach der Erreichbarkeit der Glückseligkeit sowohl als nach dem Inhalt derselben sehr verschiedene Antworten gefunden hat, ohne daß der Unterbau der Lehre darum ein wesentlich anderer geworden wäre. In der Art dieser Grundlegung, in der Anknüpfung moralischer Vorschriften an das Wohlergehen des

Handelnden selbst stimmt die kyrenäische Ethik übrigens mit allen Sittenlehren des Altertums überein, die insgesamt auf eudämonistischer, oder, wenn man es so nennen will, egoistischer Grundlage ruhen. Ob aber das Lebensziel Eudämonie heißt, oder ob dieser einigermaßen vage Gesamtbegriff in seine Elemente, die die Glückseligkeit ausmachenden Lustempfindungen, zerlegt wird, dies bildet keinen grundsätzlichen Unterschied. Von hoher Bedeutung ist jedoch die Doppelfrage nach dem praktischen Inhalt dieses wie jedes anderen Moralsystems und nach der theoretischen Ableitung der von ihm anerkannten Verhaltungsregeln aus den zugrunde gelegten Prinzipien.

4. Was den Inhalt des kyrenäischen Moralsystems betrifft, so fehlt es uns gar sehr an genauen, in das Einzelne eingehenden Angaben, wobei jedoch eben dieses Fehlen im Verein mit einer und der anderen positiven Meldung darauf hinzuweisen scheint, daß das Lebensideal dieser Sokratiker sich von dem herkömmlichen nicht allzuweit entfernt hat. Von Aristipp selbst heißt es, er habe auf die Frage, wozu die Philosophie nütze sei, geantwortet: „Vornehmlich dazu, daß der Philosoph, wenn alle Gesetze aufgehoben würden, doch genau so zu leben fortführe, wie er bisher gelebt hat.“[1] So gering auch der geschichtliche Wert derartiger Apophthegmen zu sein pflegt, man hätte solch ein Wort (das in erster Reihe freilich die Erhabenheit des Weisen über allen Gesetzeszwang bezeugen soll) dem kyrenäischen Schulhaupt schwerlich in den Mund gelegt, wenn seine Doktrin sich von den geltenden Normen auch nur so weit entfernt hätte wie beispielsweise jene der Kyniker. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß von einem Bruch der Kyrenaïker mit dem gesellschaftlichen Herkommen nirgendwo etwas verlautet, ja daß auch solche Mitglieder dieses Kreises, die gleich Theodoros durch ihre religiösen Ketzereien schweren Anstoß gaben, mit den Machthabern der Zeit im besten Einvernehmen standen, woraus man wohl den Schluß ziehen darf, daß nicht auch ihre Lebenspraxis gegen die traditionellen Maßstäbe verstoßen hat.

Daß die Kyrenaïker unter Lust nicht bloße Sinneslust verstanden haben, braucht kaum gesagt zu werden. Sie haben unter anderem darauf hingewiesen, daß selbst die Eindrücke, welche das Auge und das Ohr empfängt, je nach dem Wahrspruch der Intelligenz das Gemüt verschieden bewegen, wie denn dieselben Schmerzenslaute uns peinlich berühren, wenn sie von wirklich Leidenden herrühren, aber wohltuend wirken, wenn sie von darstellenden Künstlern auf der Bühne ausgehen. Die größte Intensität hat die Schule oder vielmehr ein Teil derselben allerdings den körperlichen Empfindungen zugeschrieben, wobei man darauf hinwies, daß die in der Erziehung wie in der Strafrechtspflege vorwaltende Anwendung von Körperstrafen von der Allgemeinheit

dieser Überzeugung Kunde gebe.[1] Hier ist der Fortentwicklung zu gedenken, welche die ethischen Lehren der Kyrenaïker gefunden haben, und die im Einklang mit den Kulturströmungen des Zeitalters nach zwei Richtungen hin erfolgt ist, im Sinne der Verfeinerung und in jenem der Verdüsterung (vgl. S. 117). Der vierten Generation nach Aristipp hat Hegesias angehört, der des Beinamens „der Todesanwalt“ (Peisithánatos) teilhaft ward.[2] Er hat nämlich in seinem Buch „Der Selbstmörder“ — genauer: „Der Selbstmörder durch Nahrungsverzicht“ — nicht weniger als in seinen Vorträgen die Übel des Lebens in so ergreifender Weise geschildert, daß die Behörde zu Alexandrien den Gefahren dieser Selbstmord-Propaganda durch das Verbot seiner Vorlesungen steuern zu müssen glaubte.[3] Daß Hegesias die Eudämonie für unerreichbar hielt und dem Weisen mehr die Aufgabe zuwies, Übel zu meiden, als Güter zu wählen, wird man sich demnach zu erfahren nicht verwundern. Eher überrascht es, mindestens solange man des tieferen inneren Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Abzweigungen der Sokratik nicht gewahr geworden ist, hier auch der kynischen Lehre von der Adiaphorie zu begegnen. Diese Gleichgültigkeit alles Äußeren hat Hegesias, anders als die Kyniker, durch die Behauptung begründet, nichts sei von Natur aus lust- und unlustbringend, nur die Neuheit oder Seltenheit und andererseits die Übersättigung bewirke Lust, beziehentlich Unlust — eine Übertreibung der an sich richtigen Einsicht in die zugleich abhärtende und abstumpfende Macht der Gewohnheit. Der sokratischen Grundlehre von der Unfreiwilligkeit alles Übeltuns entkeimt auch die Nachsicht gegen den Irrenden, die Hegesias mit großem Nachdruck eingeschärft hat. Dieser sei nicht zu hassen, sondern zu belehren — so predigte er, hierin an die von gleichen Voraussetzungen ausgehenden modernen Denker, wie Spinoza und Helvetius, erinnernd.

Ein Zeitgenosse des Hegesias war Annikeris, in dessen Händen die kyrenäische Ethik den höchsten Grad von Feinheit erreicht hat, dessen sie fähig war.[4] In der Erwartung positiven Glückes war er, dem allgemeinen Zuge der Zeit entsprechend, kaum zuversichtlicher als Hegesias. Aber er erklärte den Weisen auch dann für glückselig, wenn das Maß der ihm persönlich zuteil werdenden Lust ein nur geringes sei. Die Ergänzung dieser dem Individuum unmittelbar beschiedenen Lustempfindungen scheint er in den sympathischen Gefühlen gefunden zu haben, die da Freundschaft und Dankbarkeit, Pietät und Vaterlandsliebe heißen. Freilich hat auch er die Formel, „die Glückseligkeit des Freundes sei um ihrer selbst willen zu wählen“, als psychologisch unzulässig zurückgewiesen, genau so wie eben wieder Helvetius die Formel „das Gute um des Guten willen“ für psychologisch ungereimt erklärt hat. Sei doch fremdes Glück — so meinte

Annikeris — überhaupt kein unmittelbares Objekt unserer Empfindung. Allein den Ursprung der als Sekundärbildungen betrachteten altruistischen Affekte fand er nicht wie die meisten Hedoniker ausschließlich in dem Nutzen, den die Menschen von einander erfahren. Nicht nur die empfangene Wohltat begründe die Freundschaft, auch das bloße, nicht durch praktische Betätigung erzeigte Wohlwollen reiche dafür aus. Vor allem ist er der hochwichtigen psychischen Tatsache vollständig gerecht geworden, daß die auf welchem Wege immer entstandenen altruistischen Gefühle allmählich zu selbständiger Kraft erwachsen und diese Kraft bewahren, selbst wenn sie — ausnahmsweise, wie er gedacht zu haben scheint — keinen Überschuß an lustvollen Empfindungen gewähren. Er hat diesen Vorgang nicht nur als Tatsache anerkannt, sondern auch die so erzeugte Selbstaufopferung gebilligt, indem er erklärte, daß der Weise, wenn er gleich die Lust als Ziel festhalte und ihrer Minderung abhold sei, dennoch aus Freundesliebe solch eine Schmälerung freiwillig auf sich nehmen werde. Das gleiche Verhalten hat er dem Vaterlande gegenüber anerkannt und empfohlen, wobei wir in dem einen wie in dem anderen Falle über die argumentative Begründung dieser seiner Empfehlung nicht unterrichtet sind.

So wären wir denn zu der hochbedeutungsvollen Frage nach der Brücke gelangt, die im kyrenäischen Moralsystem überhaupt von dem Lust- oder Glücksstreben des Einzelnen zur Anerkennung sozialer Pflichten und des Wertes altruistischer Gefühlsweisen geführt hat. An der Tatsache selbst, daß dieses System in jeder seiner Abschattungen solch eine Vermittlung gesucht und zu finden geglaubt hat, ist ein Zweifel nicht gestattet. Mochten die Kyrenaïker immerhin in den gangbaren Urteilen über das, was recht und unrecht, was trefflich oder verwerflich ist, ein ungemein beträchtliches konventionelles Element erkennen, ja geradezu erklären: Recht und Unrecht besteht durch Brauch und Satzung, nicht durch Natur — eine Ansicht, die sie wohl gleich H i p p i a s durch den Hinweis auf die in diesem Betracht obwaltenden Verschiedenheiten der Zeitalter und Nationen erhärtet haben: daß ihr Weiser das Unrecht und das Schlechte meiden werde, galt ihnen auch nach urkundlichem Zeugnis als ausgemacht.[1] In Ermangelung sicherer und ausführlicher Nachrichten über den historischen Einzelfall mag die Hilfe der Analogie angerufen und an die Wege erinnert werden, welche die Verkünder verwandter Lehren in unterschiedlichen Epochen gewandelt sind. Die erste und nächstliegende dieser Vermittlungen ist in der Lehre vom „wohlverstandenen Interesse“ enthalten. Solch eine moralische Meß- und Rechenkunst, die das Üble ob seiner dem Handelnden selbst abträglichen Folgen meiden, beziehentlich aus gleichartigen Motiven das Gute tun lehrt, ist der modernen Aufklärung keineswegs fremd geblieben. Die Quintessenz dieser Denkart, eine ungemein bündige und folgerich-

tige, auf das irdische Leben beschränkte Formulierung der Doktrin findet man z. B. in einem kleinen Büchlein des Franzosen Volney, des deïstischen Verfassers der „Ruinen", in seinem „Katechismus des gesunden Sinnes" verzeichnet, während der englische Geistliche Paley zwischen das „eigene Glück als unseren Beweggrund" und den „Willen Gottes als unsere Regel" die Belohnungen und Bestrafungen des jenseitigen Lebens eingeschaltet und so die weltliche Klugheit zu einer über das Grab hinausschauenden erweitert hat.[1] Von der Schlußrede in Platons „Protagoras" ward bereits gesprochen und muß späterhin eingehend gehandelt werden. Es ist vielleicht nicht ganz unwahrscheinlich, daß Platon hier ebenso wie bei der Erörterung der Tugend aus Klugheit im Dialog „Phädon" Lehren seines sokratischen Mitschülers Aristipp im Auge hatte. Derartige Erwägungen stehen im Mittelpunkt des Moralsystems Epikurs, der in ethischen Fragen zumeist den Spuren der Kyrenaïker gefolgt ist, dessen zum Enthusiasmus geneigtes Naturell ihn aber an jener Art der Moralbegründung kein ausschließliches Genügen finden ließ. Diese „Regelung des Egoismus" beschränkt sich nicht darauf, das Rechttun durch Erwägungen zu empfehlen von der Art der sprichwörtlichen: „Die Rechtschaffenheit ist die beste Politik" oder: „Man müßte die Redlichkeit erfinden, wenn sie nicht vorhanden wäre." Als die große Mittlerin zwischen der individuellen Selbstliebe und dem allgemeinen Wohlergehen wird auf dieser Stufe nicht die Mahnrede der Klugheitsmoral anerkannt, sondern neben und über der Macht der öffentlichen Meinung jene des Gesetzes. Beide Faktoren treten in diesem Zusammenhang auch bei den Kyrenaïkern auf. Die Rücksicht auf „gesetzliche Strafen" und auf die öffentliche Meinung gilt auch ihnen als eine wichtige Bürgschaft des Wohlverhaltens. Der Haupttrumpf in der Hand der vornehmsten Vertreter dieser Denkstufe in der modernen Welt ist jedoch die Reform der Gesetzgebung. Diese also zu gestalten, daß das Einzel-Interesse mit dem Gesamt-Interesse zusammenfalle, war das Ziel, das Helvetius sich gesteckt und das Bentham mit dem Aufgebot all seines Scharfsinns und seiner reichen Erfindungsgabe zu verwirklichen gestrebt hat.

Die zweite dieser Vermittlungen ist auf die Wertschätzung altruistischer Empfindungen als eines Elementes des persönlichen Glückes gegründet. Sie gipfelt in der Empfehlung, diese Empfindungen zu pflegen, ihres vorausgesetzten selbstischen Ursprungs zu vergessen und die volle Hingabe an das Wohl der Mitgeschöpfe als ein Mittel der eigenen Beglückung zu wählen und festzuhalten. Als typisch darf in diesem Betracht der Ausspruch d'Alemberts gelten: „Die erleuchtete Selbstliebe ist das Prinzip aller Opfer" oder Holbachs (Leibniz entlehnte) Definition der „Tugend" als der „Kunst der Selbstbeglückung mittelst der Glückseligkeit der anderen".[2]

Auf einer dritten Stufe desselben Vermittlungsprozesses begnügt man sich mit der Anerkennung psychologischer Tatsachen. Gleichwie Gewöhnung und Ideenassoziation auch sonst das, was ursprünglich ein Mittel für andere Zwecke war, zum Selbstzweck erheben, wie z. B. der Habsüchtige den anfänglich als Mittel begehrten Reichtum schließlich um seiner selbst willen anstrebt, wie der Trunkenbold, von der Stärke des erworbenen Hanges bewältigt, seinem Laster selbst dann zu frönen fortfährt, wenn es ihm keinen Genuß mehr gewährt, so sollen auch die aus selbstischen Wurzeln erwachsenen — durch Lob und Tadel, durch Lohn und Strafe, durch die Rücksicht auf die gute Meinung und den guten Willen der Mitmenschen, durch die Solidarität der Interessen gekräftigten — Sozialgefühle allgemach so weit erstarken, daß sie sich von jenen Wurzeln ablösen und eine völlig selbständige Macht über das Gemüt gewinnen. Auch von dem zweiten und dem dritten dieser Vermittlungsversuche zwischen Hedonik und Sozialmoral begegnen uns bei Epikur wie bei seinen Vorgängern, den Kyrenaïkern, nicht ganz undeutliche Spuren. Dahin gehört außer dem, was wir vor kurzem über die Morallehre des Annikeris vernommen haben, der in dem oft erwähnten Exzerpt ohne eine Beschränkung auf die Anhänger dieses Denkers angeführte Satz: „Auch das bloße Wohlergehen des Vaterlandes erfüllt uns gleich dem eigenen Wohlergehen mit Freude.“[1]

5. Auch dieser flüchtige Überblick läst uns sattsam erkennen, daß die Hedonik oder die Theorie, vermöge welcher Lust und Leid des Handelnden die einzige ursprüngliche Quelle menschlichen Tuns sind, keineswegs die Leugnung der Möglichkeit uneigennützigen Handelns in sich schließt und noch weniger von dem Bestreben eingegeben ist, derartiges Handeln aus der Welt zu schaffen. Waren doch gar manche der entschiedensten Vorkämpfer dieser Doktrin zugleich warmherzige Philanthropen, wie Jeremias Bentham und andere Fortschrittsenthusiasten der beiden letzten Jahrhunderte. In ihren Händen ist aus der Hedonik der oft mit ihr verwechselte, aber im Grunde von ihr sehr verschiedene Utilitarismus geworden, d. h. jene Ethik, die das Gesamtwohl oder die „größte Glückseligkeit der größten Zahl“ zu ihrem Leitstern gewählt hat. Als die hauptsächlichsten Faktoren, die im antiken und im modernen Aufklärungszeitalter das Emporkommen der hedonischen Lehre gefördert und ihr ebenso im Griechenland des vierten und dritten Jahrhunderts v. Chr. G. wie im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts n. Chr. den mächtigsten Aufschwung verliehen haben, dürfen die folgenden gelten: der Verfall der theologischen Sinnesart im Kreise der Gebildeten; die durch das Abstreifen jeder schönfärberischen Neigung gewaltig gesteigerte Kraft der Beobachtung; der Wunsch, das Einzel- und Gemeinleben auf streng rationelle, ja ganz eigentlich wissenschaftliche

Grundlagen zu stellen und zu diesem Behuf unter Verschmähung jedes schönen Scheines vom Unanfechtbarsten und Unbezweifeltsten, eben darum freilich mehrfach auch vom Gröbsten und Handgreiflichsten auszugehen.

Allein nicht nur die Motive, die zu dieser Denkweise geführt haben, auch ihre Ergebnisse sind keineswegs unserer Achtung unwert. Denn wer möchte es wohl bestreiten, daß in jedem der drei von uns namhaft gemachten Erklärungsversuche ein Stück Wahrheit enthalten ist? Ob aber auch in allen zusammen genommen die ganze Wahrheit? Es sei uns gestattet, einige der Gründe hervorzuheben, die uns diese Frage zu bejahen verhindern.

Die Hedonik scheint uns zwar keineswegs die gemeiniglich gegen sie erhobenen Vorwürfe zu verdienen; aber schwerlich gibt sie von den Tatsachen, die sie zu erklären trachtet, eine völlig ausreichende Rechenschaft. Gleich anderen antiken Doktrinen leidet sie an einem Gebrechen, welches die Kehrseite eines der höchsten Vorzüge ist: sie strebt nach einem höheren Grade von Einfachheit, als ihn die Tatsachen wirklich aufweisen. Das vermeintliche Urphänomen, das sie und das auch der vornehmste ihrer modernen Adepten, B e n t h a m , an die Spitze alles menschlichen Strebens stellt, das Verlangen nach Lust und die Abkehr vom Schmerze, liegt zwar in beträchtlicher Tiefe; es bezeichnet aber nicht den letzten Punkt, zu welchem der forschende Blick vorzudringen vermag.[1] Fassen wir beispielsweise das menschliche oder vielmehr das animalische Verlangen nach Nahrung ins Auge. Ist es wahr, daß Mensch und Tier um der Lust willen, die mit der Nahrungsaufnahme verbunden ist, nach dieser verlangen? Wer genauer zusieht, wird, so meinen wir, finden, daß dem nicht so ist. Wir verlangen vielmehr nach Nahrung ganz unmittelbar, vermöge des instinktiven Dranges nach Erhaltung und Kräftigung des Lebens; und die Lustempfindung ist ein Begleitphänomen dieser wie aller anderen das Leben und seine kraftvolle Betätigung fördernden Handlungen. Wir deuten die Tatsachen wohl nicht unrichtig, wenn wir sie also darstellen. Der Stoffverband, der einen tierischen Organismus ausmacht, ist in beständigem Zerfall begriffen und bedarf der Ergänzung, damit dieser Zerfall kein endgültiger werde. Dieser Stoffverband besitzt die Tendenz, zu dauern — eine primordiale Tatsache, die sich auch in der Reaktion der Zelle gegen schädliche Einflüsse kundgibt und die ebensowenig einer weiteren Erklärung zugänglich zu sein scheint als (um an verwandte Naturtatsachen zu erinnern) das Prinzip der Vererbung, das auf der Tendenz einmal eingetretener Prozesse beruht, ins Unbegrenzte fortzudauern, oder als das dieselbe Tendenz im weitesten Umfang bekundende Grundgesetz der Bewegung. Da nun die Vorgänge innerhalb jenes Stoffverbandes zum Teil wenigstens von Bewußtseinserscheinungen und vor allem von emotionellen

Regungen begleitet sind, so geschieht es, vermöge der zugleich am wenigsten auffälligen und vielleicht am weitesten reichenden aller teleologischen Fügungen, daß die seine Erhaltung fördernden Prozesse als lustbringend, die sie hemmenden als schmerzbringend empfunden werden. Lust und Schmerz dürfen uns demnach als Begleitphänomene jener Urtendenzen, nicht aber als die Urphänomene selbst gelten. Diese Bemerkungen, die den Menschen in die Natur und nicht neben diese stellen und die einen Gedanken ausführen sollen, dessen Keim schon bei Aristoteles anzutreffen ist, würden mißverstanden, wenn sie den Eindruck erzeugten, als wäre der mit Verstand und Gefühl begabte Mensch einfach der Knecht und das Werkzeug seiner Urtriebe. Vermögen es doch die in seinem Bewußtsein aufgespeicherten Vorstellungen (genauer gesprochen, die durch diese erzeugten oder modifizierten Willensantriebe) sich selbst gegen den stärksten der Urtriebe zur Wehr zu setzen; der Mensch kann beschließen, zu sterben, selbst Hungers zu sterben. Solange aber und insoweit er solch ein Veto gegen den Naturtrieb nicht eingelegt hat, wirkt dieser in ihm unmittelbar, auch ohne den Hinblick auf eine zu erreichende Lust, wenngleich seine Befriedigung Lust in ihrem Gefolge hat. In diesen wie in anderen Fällen haben der Sokratismus und die ihm verwandten modernen Denkrichtungen in der Rationialisierung des Menschenlebens ein übriges geleistet. Es war ein großer Gedanke, die Gesamtheit der Verhaltungsregeln auf einen Grundtrieb aufbauen zu wollen. Dieser Monismus oder Zentralismus, wenn wir so sagen dürfen, scheint aber gegenüber der reicheren Mannigfaltigkeit der Natur, dem, was wir ihren Pluralismus oder Föderalismus nennen möchten, nicht völlig standzuhalten.

Einigermaßen ähnlich steht es mit der zweiten der bei der Beurteilung der Grundlagen der Hedonik ins Spiel kommenden Fragen, mit jener nach dem Ursprung der sympathischen oder Sozial-Gefühle. Zunächst freilich scheinen die jüngsten Fortschritte der Wissenschaft jener älteren Lehre neue und kräftige Stützen zu leihen. Die Annahme, daß nur die selbstischen Empfindungen ursprüngliche, die altruistischen ganz und gar auf diese gepfropft seien, ist von den Kyrenaïkern und von Epikur gleichwie von ihren modernen Nachfolgern, am folgerichtigsten von Hartley (1705—1757) und dem älteren Mill (1773—1836), in der Weise verfochten worden, daß sie Gewöhnung und Ideenassoziation als die alleinigen Mittel dieser gleichsam chemischen Umbildung der Gefühle und Willensantriebe zu erweisen suchten.[1] Jenen Denkern nun, denen die soeben angeführten Mittel als unzulänglich galten, um im Lauf eines individuellen Daseins solch einen tiefgreifenden Wandel zu bewirken, um z. B. aus rohester Selbstsucht aufopfernde Hingebung zu erzeugen, läßt sich zurzeit eine minder anfechtbare Antwort erteilen. Wir denken natürlich an die Abstammungs- und Entwick-

lungslehren unseres Zeitalters. Selbst wenn man von diesen Theorien und vor allem von ihrem Hauptteil, der Auslese-Doktrin, allen übertreibenden Mißbrauch fernhält, scheinen sie doch auszureichen, um die Kräftigung dem Gemeinleben günstiger Dispositionen, insbesondere die Erhöhung der Disziplinierbarkeit, durch das Erstarken der Organe der Willenshemmung im Laufe einer ungezählten Reihe von Generationen glaubhafter und dadurch jenen Fortschritt erklärbarer zu machen, als er vordem war. Allein wenn wir uns der Leitung jener Theorien anvertrauen, so gelangen wir in eine Zeitenferne, welche die Frage nach der Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit der Sozialgefühle unserem Urteil entrückt, ja sie, genau genommen, ihres Sinnes beraubt. Können doch dieselben Gefühle zugleich erworben und ursprünglich sein — ursprünglich für den Menschen, erworben von irgendwelchen unserer tierischen Vorfahren. In Ansehung der Gefühlsweisen, welche sich auf die gesellschaftlichen Elementarverbände beziehen, darf diese Möglichkeit ohne weiteres als Wirklichkeit gelten: der Horde geht die Herde voran und in dieser betätigen sich angeborene sympathische Gefühle bereits in weitem Umfang. Und vollends in betreff alles dessen, was sich auf die Erhaltung der Art bezieht. Damit scheint es nicht viel anders zu stehen, als mit den auf die Erhaltung des Einzel-Organismus bezüglichen Empfindungen und Verrichtungen. Hier versagt die „Gefühlschemie“ ganz und gar den Dienst, den sie sonst in nicht wenigen Fällen auch des tierischen Gemütslebens leistet. Der Hund, der seinen Herrn „aus Furcht lieben und aus Liebe fürchten“ gelernt hat, mag durch das Spiel der Ideenverknüpfung, das sich gleichmäßig an empfangene Wohltaten und an erlittene Strafen heftet, bis zur Selbstaufopferung erzogen worden sein; aber in wie verschiedenem Licht erscheint uns der so vielen Tieren eingepflanzte Trieb, für ihre Nachkommenschaft, selbst für die noch ungeborene, in qualvoller Hingebung zu sorgen. Man denke z. B. an den Lachs, der fast zum Skelett abmagert, während er die weite Reise vom Meere bis in das ferne zum Laichen geeignete Flußwasser zurücklegt.

6. In eine noch größere Tiefe als auf dem Boden der Ethik ist der analytische Geist der Kyrenaïker auf jenem der Erkenntnislehre vorgedrungen. Von ihrer dahin zielenden Leistung können wir jedoch nicht Rechenschaft geben, ohne den Leser in einem gewissen Maße zum Genossen unserer Untersuchung zu machen. Der beklagenswerte Verlust aller Schriften dieser Schule, die Kärglichkeit und die Einseitigkeit der fast durchweg polemischen Berichte über ihre Lehren nötigen uns zu längerem Verweilen und zu Erwägungen, deren Weitläufigkeit hoffentlich durch ihren Ertrag gelohnt werden wird.

Die kyrenäische Erkenntnislehre ist in eine Formel zusammengedrängt worden, die in verschiedenen, voneinander unabhängigen Be-

richten gleichmäßig wiederkehrt und daher sicherlich den verlorenen urkundlichen Quellen selbst entnommen ist. Sie lautet also: „Die Affektionen (griechisch: páthē) allein sind erkennbar.“[1] Der Erläuterung dieses Satzes dienen bei unseren Gewährsmännern die verschiedensten Sinnesgebiete. Wir wissen nicht — so etwa sagen sie im Geiste und zum Teil vielleicht mit den Worten der Kyrenaïker —, daß der Honig süß, daß die Kreide weiß ist, daß das Feuer brennt, daß die Eisenklinge schneidet; wir können einzig und allein von unseren Gefühlszuständen Kunde geben, wir empfinden Weiß, wir empfinden Süß, wir fühlen uns gebrannt oder geschnitten usw. Der erste Eindruck, den aufmerksame Leser dieses Buches hier empfangen werden, dürfte dahin gehen, daß uns in diesen Äußerungen die leukippisch-demokritische Lehre von der subjektiven Natur der meisten Sinnesempfindungen von neuem entgegentritt („Der Satzung nach gibt es ein Süßes, der Satzung nach ein Bitteres, der Satzung nach ein Warmes, der Satzung nach ein Kaltes“ usw., vgl. I [4] 264). Allein dieser Eindruck erweist sich nicht als probehältig. Denn das Gegenstück zu jener Verkündung subjektiver oder sekundärer Eigenschaften der Dinge, die Proklamierung der Atome und des Leeren als streng gegenständlicher Wirklichkeiten, kehrt diesmal nicht wieder, selbst nicht in der Weise, daß irgendein anderes streng objektives Sein an die Stelle des Leeren und der Atome getreten wäre. Ferner gilt es zu bedenken, daß unsere Berichte bei all ihrer Unzulänglichkeit in ihrem Kern auf einsichtige Kenner der älteren Philosophie zurückgehen, die es nimmermehr versäumt hätten, zwei ganz oder nahezu ganz identische Lehren als solche zu bezeichnen. Völlig müßig war es jedoch nicht, wenn wir uns bei diesem Anlaß der Theorie Leukipps erinnerten, sei's auch nur als des Ausgangspunktes und der kaum zu entbehrenden Voraussetzung für die Doktrin, die uns jetzt beschäftigt. Haben wir in dieser doch ohne Zweifel eine Fortbildung und Erweiterung jenes älteren Versuches zu erblicken, die sich zu ihm ähnlich verhält, wie die Lehren Berkeleys oder Humes zu jenen Hobbes' oder Lockes.

Ausführliche Erörterungen der kyrenäischen Erkenntnislehre begegnen uns an vier Orten: bei drei späten philosophischen Schriftstellern, bei dem empirischen Arzte Sextus (um 200 n. Chr. G.), bei dem kaum um ein Menschenalter älteren Peripatetiker (d. h. Anhänger der aristotelischen Schule) Aristokles, von dem uns der Kirchenschriftsteller Eusebios von Cäsarea in seiner „Evangelischen Vorbereitung“ ansehnliche Überreste bewahrt hat, bei dem Platoniker Plutarch, der seinerseits etwa zwei Menschenalter älter war als Aristokles und in seiner Kampfschrift gegen Epikurs Schüler Kolotes eine der von diesem bestrittenen Erkenntnislehren den Kyrenaïkern zuteilt; endlich — bei Platon. Daß wir den Zeitgenossen Aristipps, daß wir den tiefdenken-

den Philosophen jenen späten und ihm in jedem Betracht unendlich nachstehenden Autoren anreihen, statt ihn denselben voranzustellen — diese Umkehr der natürlichen Ordnung hat im folgenden ihren Grund. Jene drei Berichterstatter handeln ausdrücklich und geflissentlich über Aristipp und seine Schule; Platon gibt in einem Abschnitt seines Gespräches „Theätet" unter dem Namen des Protagoras eine angebliche Geheimlehre dieses Sophisten wieder, die wir mit Friedrich Schleiermacher und manchen anderen Aristipp beizulegen uns befugt glauben.[1] Es ist dies eine nichts weniger als leichtfertige Vermutung, aber immerhin eine Vermutung, die nur auf die Übereinstimmung der platonischen Darstellung mit jenen Berichten aufgebaut ist, wenngleich das von Platon entworfene Bild diese nicht unwesentlich ergänzt und, man möchte sagen, innerlich durchleuchtet.

Aristokles bietet uns in Wahrheit nicht viel mehr als jene Formel, an welche er eine zwar weitläufige, aber von totalem Unvermögen, sich auf den ihm fremden Standpunkt zu versetzen, zeugende Polemik knüpft. Sextus ist ein Anhänger und Anwalt skeptischer Tendenzen. Er ist als solcher bemüht, wie wir dies schon anläßlich Demokrits bemerken konnten (vgl. I [4] 298), Vertreter anderer Richtungen zu Eideshelfern der Skepsis zu machen. Kein Wunder daher, daß sein Bericht über die kyrenäische Erkenntnislehre nicht nur in die Sprache seiner Schule gekleidet ist, sondern auch ihre skeptische oder negative Seite überwiegend hervorhebt. Um so mehr darf es uns überraschen und befremden, in diesem kurzen Bericht über die sogenannte Skepsis der Kyrenaïker genau so wie in dem Parallel-Berichte Plutarchs Worte, die der Ausdruck dogmatischer Zuversicht sind, wie wahr, unwiderleglich, unentreißbar, unfehlbar, truglos, irrtumsfrei, geradezu gehäuft zu finden. Wie sollen wir diesen Widerspruch erklären? Zu diesem Behufe scheint es unerläßlich, uns von der Geistesverfassung dieser Philosophen und von den Denkmotiven, die auf sie gewirkt haben, eine tiefer eindringende Vorstellung zu bilden. Was an dieser zunächst hypothetisch erscheinen mag, wird sich — so hoffen wir — im Laufe der Untersuchung mehr und mehr als tatsächlich erweisen.

Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften, diese folgenreiche Leistung des Leukippos (vgl. I [4] 264 ff.), hatte das Augenmerk der Denker auf das subjektive Element in der Sinneswahrnehmung überhaupt gelenkt. Diese an sich so naheliegende, aber doch vergleichsweise so spät erfolgte Hervorhebung des Subjekts und seiner für das Zustandekommen der Sinnesempfindung maßgebenden Bedeutung mußte, je länger sie dem Geist der Forscher gegenwärtig war, um so stärker auf ihn wirken. Die Frage mußte auftauchen, ob denn jene Wahrnehmungen, denen vorerst noch unbedingte

objektive Geltung zuerkannt war, diese in der Tat in vollem Maße beanspruchen können. Die Wahrnehmung der Farbe z. B. galt als subjektiv bedingt, nicht aber jene der Formen. Diese schroffe Scheidung von so eng Verwandtem mußte ins Wanken geraten, sobald man auf mannigfache sogenannte Sinnestäuschungen aufmerksam wurde, denen das Auge auch außerhalb der bloßen Farbenwahrnehmung unterliegt. Der im Wasser gebrochen aussehende Stab, die ungleiche Größe, in welcher derselbe Gegenstand mitunter den beiden Augen erscheint, das Doppeltsehen, welches sowohl die Folge pathologischer Zustände als auch des bloßen seitlich auf ein Auge geübten Druckes ist, regten hier neue Bedenken an. Ja auch der Sinn, der als der eigentliche Zeuge der Gegenständlichkeit galt, der Tastsinn selbst, offenbarte der genaueren Beobachtung arge Schwächen, wie denn die Tatsache, daß bei einer Verschränkung zweier Finger ein beide zugleich berührendes Kügelchen verdoppelt empfunden wird, gar viel zu denken gab. (Nicht alle, aber einige jener Sinnestäuschungen werden im Berichte des Sextus, andere in einem die relativistischen Denkrichtungen behandelnden Abschnitte der aristotelischen Metaphysik erwähnt.)[1] Manche mochten sich dabei beruhigen, daß in diesen Fällen die Aussage des einen Sinnes, beziehentlich des einen Sinnesorganes, durch die eines anderen, desgleichen das Zeugnis des abnormen Zustandes durch jenes des Normalzustandes berichtigt werde. Allein wer bürgt uns dafür — so mochte der Zweifelsinn erwidern —, daß nicht in anderen Fällen, in denen solch eine Korrektur unerreichbar ist, gleich schwere Täuschungen erfolgen? Und davon abgesehen: hatte nicht schon Demokrit darauf hingewiesen, daß nicht die Zahl, nicht die Mehrheit oder Minderheit, sei es der Personen, sei es der Zustände, über Wahrheit und Unwahrheit entscheiden könne (vgl. I[4] 298 f.)? Nun erinnere man sich der heftigen Angriffe, welche gegen das Sinnenzeugnis überhaupt von seiten der Eleaten erhoben worden waren. Diese sinnenfeindliche Richtung mußte durch die oben besprochene Vertiefung des Nachdenkens und vor allem dadurch, daß Beobachtungen der soeben erwähnten Art in den Mittelpunkt dieses Nachdenkens gerückt wurden, neue Nahrung erhalten. Auch war der Eleatismus keineswegs tot; er lebte fort in der Schule jener Sokratiker, die zu Megara heimisch waren, und die wir als die Erben Zenons und seiner Vorgänger Neu-Eleaten nennen durften. Kein Zweifel, daß der alte Ruf: „Die Sinne sind Lügner; weigert ihnen den Glauben! Die Wahrheit wohnt außerhalb und oberhalb der Sinnenwelt!" mit neuer Kraft ertönte. Auch im Geiste Platons hat er den stärksten Widerhall gefunden. Aber freilich nicht nur die Eleaten, auch ihre Gegner, wie Protagoras einer war, entbehrten nicht der Nachfolge. Es fragt sich, mit welchen Waffen der alte Streit fortgeführt werden konnte. Der Satz: „Alles Wahrgenommene ist wirklich" war von

allem Anfang an gleichsam mit einem Einschlag von Subjektivismus versetzt, der schon in dem Hinweis auf den „Menschen" als das „Maß aller Dinge" zum Vorschein kommt und sich an jener Stelle der von protagoreïschem Geist erfüllten Sophistenrede „Von der Kunst" am deutlichsten offenbart, an der es heißt: „Wenn das Nicht-Seiende zu sehen ist wie das Seiende, so weiß ich nicht, wie jemand es für nicht-seiend halten kann, wenn es anders mit Augen zu sehen ist und mit dem Geist zu erkennen als ein Seiendes" (vgl. I⁴ 376). Was in einer früheren Generation nur eine gelegentliche Anwandlung, eine flüchtige Erleuchtung war, wird nunmehr Kern und Mittelpunkt der Verteidigung des Sinnenzeugnisses. Seine Verfechter geben gewissermaßen alle Vor- und Außenwerke dem Gegner preis; sie ziehen sich in das Innerste der Festung zurück, in die Sinnesempfindungen selbst. Diese werden nicht mehr als Bürgschaft und Gewähr für etwas ihnen Äußerliches betrachtet; den Widersachern wird die weitestgehende Einräumung gemacht, damit aber zugleich die wirksamste Waffe des Angriffs entwunden. Mag die Sinnesempfindung immerhin kein gültiges Zeugnis ablegen für die Beschaffenheit oder auch nur für das Dasein äußerer Gegenstände; sie selbst ist unabweisbar; sie besitzt an sich unbedingte Geltung oder Wahrheit und bildet im Verein mit unseren übrigen Bewußtseinsvorgängen den für menschliche Zwecke in Wahrheit völlig ausreichenden Inbegriff unseres Wissens.[1]

7. Wer von solch einem Verzicht auf den Außenweltsglauben zum erstenmal vernimmt, der mag sich freilich in ein Tollhaus versetzt wähnen. Wenn ihr an die Wahrheit dieser eurer Lehre glaubt — so ungefähr hat man Bischof Berkeleley und seine Anhänger apostrophiert —, dann müßt ihr mit dem Kopf gegen einen Laternenpfahl rennen, da der nicht existierende Pfahl dem nicht existierenden Kopf unmöglich etwas anhaben kann. Worauf diese regelmäßig erwiderten: Wir leugnen nicht die Widerstandsempfindung und all die anderen Empfindungen, aus denen sich das Bild des Pfahls, des Kopfes und der ganzen sogenannten Außenwelt zusammensetzt; was wir leugnen, oder wovon wir — so sagt ein Teil jener Schule — zum mindesten nichts wissen, das ist jenes geheimnisvolle Etwas, das ihr hinter diesen für uns und jedes andere gleichartige Bewußtsein vorhandenen, durch feste Gesetze des Nach- und Nebeneinander verknüpften Phänomenen voraussetzt. Was wir die Vorstellung „eines äußeren Gegenstandes", z. B. „eines Baumes, eines Steines, eines Pferdes, eines Menschen nennen" — so sagt uns ein moderner Anwalt dieser Denkweise, der ältere Mill, in seiner „Analyse der Phänomene des menschlichen Geistes" —, „das ist die Vorstellung einer gewissen Anzahl von Sinnesempfindungen, die wir so häufig gleichzeitig empfangen, daß sie gewissermaßen" zu einer Ein-

heit „verschmelzen“. Ganz ähnlich heißt es in Platons „Theätet“: „Solch einer Gruppe erteilt man den Namen Mensch und Stein und Tier und den jeglichen anderen Dinges.“[1] Hier handelt Platon von Denkern, deren Subtilität er nachdrücklich betont, die er in scharfen Gegensatz zu den Materialisten stellt, welche an nichts glauben, als was sie mit Händen greifen können. Er sagt ferner von ihnen, daß sie alles in Vorgänge und Geschehnisse auflösen, den Begriff des Seins aber ganz und gar verbannen. Er stellt sie endlich (mittelst jener durchsichtigen Fiktion einer Geheimlehre des Protagoras) als Nachfolger dieses großen Sophisten dar, und er gibt uns schließlich Kunde von einer ihnen eigentümlichen Sensationstheorie, die uns alsbald beschäftigen soll. Daß unter Platons Zeitgenossen diesem Bilde diejenigen ausnehmend wohl entsprachen, die „bloß die Affektionen für erkennbar“, das einer Gruppe von solchen angeblich zugrunde liegende „Außending“ aber „vielleicht“ für existierend, jedenfalls aber für „uns nicht gegeben“ erklärt haben (Sextus), dürfte auch unseren Lesern kaum mehr zweifelhaft sein.[2] Wieder muß die Klage über die Dürftigkeit unserer Kenntnis laut werden. Wir wissen nicht, wie diese frühesten Vertreter der Denkart, die man heute die phänomenalistische nennt, sich mit der herkömmlichen Ansicht auseinandergesetzt haben. Unternahmen sie es, den Ursprung der letzteren zu erklären? Haben sie etwa gleich einem englischen Psychologen und einem deutsch-österreichischen Physiker unserer Tage auf die seelischen Prozesse hingewiesen, vermöge deren ein „Aggregat von Empfindungsmöglichkeiten ein dauerndes Dasein, das unseren Empfindungen selbst abgeht, und mithin eine höhere Realität zu gewinnen scheint, als diesen zukommt“? Oder darauf, daß „Farben, Töne, Düfte der Körper flüchtig“ sind, als deren „beharrlicher . . . Kern“ aber das dem zeitlichen Wandel größtenteils entrückte „Tastbare“ zurückbleibt, welches als Hintergrund, Unterlage oder „Träger der daran gebundenen flüchtigeren Eigenschaften erscheint“ und als solcher von der Gewohnheit des Denkens auch dann festgehalten wird, „wenn sich schon die Erkenntnis Bahn gebrochen hat, daß Sehen, Hören und Tasten durchaus verwandt sind“? Oder endlich darauf, daß aus dem Zusammenfluß dieser zwei Strömungen der Begriff der materiellen Substanz erwachsen ist? Wir wissen es nicht. Doch würde es uns nicht im mindesten wundernehmen, wenn sie nicht über die Anfänge solcher Erwägungen hinausgelangt wären, obgleich sie es an einer Kritik wenigstens des Seinsbegriffes kaum fehlen lassen konnten.

Auch Platons Darstellung der kyrenäischen Sensations-Theorie darf wohl nur in betreff ihrer Grundzüge als authentisch gelten, während mancher Zug der Detail-Ausführung diesem schöpferischen Geist angehören mag, der sich kaum jemals mit der nackten Wiedergabe fremder Meinungen begnügt hat. Deshalb wollen wir auch

nur jene Grundzüge hervorheben. Danach wirken bei dem Zustandekommen jeder Sinnesempfindung zwei Elemente zusammen: ein tätiges und ein leidendes. Dieses Zusammenwirken wird als eine Bewegung bezeichnet und scherzhaft oder ernstlich an die heraklitische Lehre vom ewigen Fluß der Dinge geknüpft. Aus dem Zusammentreffen je zweier solcher Elemente, die eben nur durch ihr Zusammentreffen zu einem tätigen und leidenden werden, entsteht zugleich die Empfindung und das Empfindungsobjekt: mit der Gesichtswahrnehmung zugleich die Farbe, mit der Gehörswahrnehmung zugleich die Töne usf. Nicht ein vorher schon vorhandenes Hartes, Weiches, Warmes, Kaltes, Weißes u. dgl. m. wird wahrgenommen, sondern all das tritt erst zugleich mit der Wahrnehmung ins Dasein. Wie aber haben wir uns diesen zugleich die subjektive Sensation und die objektive Eigenschaft, wenn nicht das eigenschaftsbegabte Objekt, erzeugenden Vorgang zu denken?

Platon nennt ihn, wie bemerkt, Bewegung und kennzeichnet diese deutlich als eine räumliche. Was wir Elemente der Bewegung genannt haben, verbleibt bei ihm in einer Unbestimmtheit, die eine schlimme, sei es unbeabsichtigte, sei es gewollte Unklarheit zur Folge hat. Von Stofflichem oder Körperlichem ist in der Grundlegung der Doktrin ganz und gar nicht die Rede, ja die nachdrücklich wiederholte Leugnung jeder absoluten Existenz, die mit Emphase allem Greifbaren gegenübergestellten „Tätigkeiten, Prozesse und all das Unsichtbare" führen uns weit ab von allem Materiellen.[1] Oder vielmehr, sie würden uns davon ganz und gar entfernen, wenn nicht die Surrogate für den strengeren Begriff der Materie, von denen manche antike Denker Gebrauch machen (so auch Platon selbst und Aristoteles), an auffälliger Verschwommenheit litten. So ist denn die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen, daß mindestens im Original eine Art von form- und qualitätsloser Materie als Gegenstand jener Bewegung bezeichnet war. Aber auch der Möglichkeit ist zu gedenken, daß Aristipp selbst hierbei an ganz eigentlich Körperliches gedacht hat. Die letztere, natürlichere Voraussetzung gab zu dem Vorwurf Anlaß, daß die Kyrenaïker sich im Kreise gedreht haben, indem sie das Körperliche in Empfindungen auflösen und dann das Entstehen der Empfindung wieder aus Körperlichem ableiten wollten. Ob dieser Vorwurf sie mit Recht getroffen hat, darf mindesten fraglich heißen. Denn keinesfalls kann es dem Phänomenalisten schon als solchem verwehrt sein, Sinnesphysiologie oder Naturwissenschaft überhaupt zu treiben. Mag er immerhin vorerst erklären, daß er unter Körpern oder Stoffen nichts anderes verstehe als Komplexe dauernder Empfindungsmöglichkeiten (oder andere derartige, im letzten Grund auf Empfindungen zurückgehende Abstraktionen): es steht ihm darum nicht minder frei, von den leiblichen Bedingungen jeder besonderen Empfindung gleichwie von den stofflichen Bedingungen jedes be-

liebigen sonstigen Vorganges zu handeln. Man mag die Tatsächlichkeit jener Bedingungsverhältnisse, man kann aber nicht füglich die Statthaftigkeit ihrer Aufsuchung bestreiten.[1] Ähnlich mögen die Kyrenaïker in Wahrheit verfahren sein. Dazu stimmt der Umstand, daß man sie anklagte, sie hätten die Physik und auch die Logik, die sie vorab aus ihrem System verbannt hatten, „hinterher wieder in dieses aufgenommen". Denn der Schluß ihres angeblich rein ethischen Lehrgebäudes (sein vierter und fünfter Teil) habe von „Ursachen" (Physik) und von „Beweisgründen" (Logik) gehandelt.[2]

8. Wie insbesondere diese ihre Logik geartet war, wünschte man zu wissen. An positiven Meldungen hierüber gebricht es gänzlich. Doch hätte man von vornherein vermuten können, daß mit der phänomenalistischen Erkenntnislehre und der hedonisch-utilitarischen Moralbegründung im Altertum genau so wie in der Gegenwart ein empirisch-induktiver Betrieb der Logik Hand in Hand gegangen ist. Einen solchen hat es unter den jüngeren Epikureern gegeben, wie uns eine bis dahin von Herkulanums Asche geborgene Schrift des Philodem vor wenigen Jahrzehnten gelehrt hat.[3] Schon anläßlich der ersten Bearbeitung jener induktiven Logik konnten wir auf bis dahin kaum beachtete Spuren gleichartiger Doktrinen in den Schulen der Skeptiker und der empirischen Ärzte hinweisen. Welches war die gemeinsame Wurzel derselben? Über diese Frage hat Ernst Laas Licht verbreitet, indem er an eine vordem übersehene bündige Andeutung Platons im „Staate" erinnert hat. Dort ist von der Bewahrung vergangener Vorgänge im Gedächtnis, von dem genauen Beachten dessen, was voranging und was nachfolgte, und dessen, was gleichzeitig vor sich ging, und von der daraus geschöpften möglichst sicheren Vorhersagung des in Zukunft Bevorstehenden die Rede — in Worten, an die trotz ihrer Bildlichkeit die Äußerungen jüngerer Autoren, welche die induktive Logik des späteren Altertums kannten, in auffälliger Weise anklingen. Wir gehen schwerlich fehl, wenn wir hierbei nicht, wie ein anderer Forscher annahm, an Protagoras, sondern an Platons Zeitgenossen Aristippos denken. Wir ziehen aus alledem den Schluß, daß dieser den Grund zu einer Logik gelegt hat, die nichts anderes war als ein Inbegriff von Regeln zur Ermittlung der Aufeinanderfolge und des Zusammenbestehens von Phänomenen. Der Kyrenaïker mußte auf schwerwiegende Einwürfe gefaßt sein und hat sie von seinen streit- und fragelustigen Gegnern sicherlich oft genug vernommen. „Du glaubst nicht an die Realität der Außendinge (so mochten seine Widersacher ausrufen): du leugnest zum mindesten ihre Erkennbarkeit; wo bleibt da noch ein Spielraum übrig nicht bloß für Wissenschaft, sondern auch für die einfachste Voraussicht? Wie kannst du aus dem Heute das Morgen erschließen? Welches

ist die Grundlage der gangbarsten, von niemand, auch von dir selbst nicht, geleugneten Erfahrungssätze? Woher weißt du, daß das Feuer brennt, daß das Wasser den Durst löscht, daß die Menschen sterblich sind, daß all die Zusammenhänge Bestand haben, auf welchen unsere Lebensführung, die Verfahrungsweisen der Künstler und Handwerker, der Ärzte, der Schiffer, der Ackerbauer usw. beruhen?" Es heißt keine abenteuerliche Mutmaßung aufstellen, wenn wir annehmen, daß die Kyrenaïker sich gedrängt sahen, auf derartige Fragen eine Antwort zu erteilen und nicht etwa auch nur durch ihr Schweigen einzuräumen, daß der Verzicht auf erkennbare Objekte auch den Verzicht auf jegliches Wissen und jegliche darauf gegründete Praxis in sich schließt. Und genau die Antwort, welche ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ihnen zu geben gestatteten, ist in jener platonischen Andeutung vorausgesetzt. Nicht von Objekten, wohl aber von Geschehnissen oder Vorkommnissen ist daselbst die Rede; und ebenso kann die vorhin erwähnte induktive Logik aus einer Weltansicht erwachsen sein, die hinter den Dingen oder Wesen nichts anderes gesucht und gefunden hat als gesetzmäßig verknüpfte Komplexe von Erscheinungen. So spricht denn eine nicht allzu geringe Wahrscheinlichkeit dafür, daß das erste Auftauchen einer radikalen Erkenntniskritik auch von der ersten Formulierung desjenigen Erkenntniskanons begleitet war, der mit dieser Kritik an sich vereinbar und im abgelaufenen Jahrhundert wieder mit ihr vereinigt worden ist: von den Normen der Ermittlung bloß phänomenaler Sukzessionen und Koexistenzen.

Kehren wir von dieser Abschweifung zurück und wenden wir uns von der nur in ihren Grundzügen klar überlieferten kyrenäischen Auffassung des vornehmsten Erkenntnisproblems zu einem Punkte, in betreff dessen jeder Zweifel als ausgeschlossen gelten kann: zu der dem Sophisten Protagoras entlehnten, aber gewiß durch Aristipp weitergebildeten kyrenäischen Lehre von den Sinnesempfindungen. Daß es keine Sinnestäuschungen in der eigentlichen Bedeutung des Wortes gibt, daß vielmehr jede Empfindung das naturnotwendige Produkt der sie erzeugenden Faktoren ist, diese wichtige Wahrheit wird im platonischen „Theätet" in engem Anschluß an zweifellos kyrenäische Lehren mit aller wünschenswerten Deutlichkeit verkündet.[1] Nicht die Mehrheit oder die Minderheit der so oder so empfindenden Subjekte, nicht das regelmäßige Vorherrschen oder das ausnahmsweise Auftreten dieser oder jener Zustände des empfindenden Einzelsubjektes vermag einen fundamentalen Unterschied zu begründen — so verschiedenen Wert auch (das dürfen wir hinzufügen) die aus diesen oder jenen Empfindungen gezogenen Schlüsse für die Leitung unseres Lebens besitzen mögen. Daß die Urheber dieser Theorie ihrem Jahrhundert weit vorausgeeilt waren, kann man schon daraus entnehmen, daß einige

unserer hervorragendsten Zeitgenossen jene Wahrheiten auszusprechen und einzuschärfen nicht als überflüssig erachtet haben.[1] Im Jahre 1867 hat Hermann Helmholtz die nachfolgenden Sätze niedergeschrieben: „Ein Rotblinder wird den Zinnober schwarz oder dunkelgraugelb sehen, auch das ist die richtige Reaktion für sein besonders geartetes Auge. Er muß nur wissen, daß sein Auge eben anders geartet ist als das anderer Menschen. An sich ist die eine Empfindung nicht richtiger und nicht falscher als die andere" (‚wahr ist für mich meine Empfindung', heißt es im „Theätet"), „wenn auch die Rotsehenden eine große Majorität für sich haben. Überhaupt existiert die rote Farbe des Zinnobers nur, insofern es Augen gibt, die denen der Majorität der Menschen ähnlich beschaffen sind. Genau mit demselben Rechte ist es eine Eigenschaft des Zinnobers, schwarz zu sein, nämlich für die Rotblinden." („Ein Unding — so heißt es ebendort — ist ein Süßes, das für niemand ein Süßes ist".) Im darauffolgenden Jahre hat sich ein anderer, oben schon einmal erwähnter philosophischer Physiker über dieselbe Frage wie folgt geäußert: „Der Ausdruck ‚Sinnestäuschung' beweist, daß man sich noch nicht recht zum Bewußtsein gebracht, oder wenigstens noch nicht nötig gefunden hat, das Bewußtsein auch in der Terminologie zu bekunden, daß die Sinne weder falsch noch richtig zeigen. Das einzig Richtige, was man von den Sinnesorganen sagen kann, ist, daß sie unter verschiedenen Umständen verschiedene Empfindungen und Wahrnehmungen auslösen ... Die ungewöhnlichen Wirkungen pflegt man nun Täuschungen zu nennen."

Noch ist eines wichtigen negativen Umstandes zu gedenken. Die Probleme der Veränderung, der Inhärenz, der Prädikation, welche in den Erörterungen der Megariker, der Kyniker und auch Platons eine so betächtliche Rolle spielen, fehlen vollständig in allen Meldungen über die Lehren der Kyrenaïker. Das kann uns nicht wundernehmen, da diese Rätselfragen insgesamt Schößlinge des Seinsbegriffes sind, welchen die Urheber der im „Theätet" dargestellten Sensationstheorie ganz und gar, wie Platon ausdrücklich meldet, auszumerzen bemüht waren. Das Streben nach Befreiung von den Schwierigkeiten, die aus diesem Begriff erwachsen, hat bei den frühesten wie bei den spätesten Phänomenalisten sicherlich als ein Denkmotiv von erheblicher Stärke gewirkt.[2] Inwieweit die kyrenäïsche Kritik des Seinsbegriffes eine polemische Wendung gegen Mitglieder anderer sokratischer Schulen nahm, darüber fehlt es uns an jeder Nachricht. Vielleicht hat eben diese Kontroverse einen Anteil an den Streitigkeiten gehabt, die zwischen Aristipp und Antisthenes und dann wieder zwischen einem späten Mitglied der afrikanischen Schule, Theodoros, und dem Megariker Stilpon stattgefunden haben.

9. Weniger nachhaltig als auf metaphysischem war auf ethischem Gebiete der Zwiespalt der Sokratiker. Hier kommen die Züge des gemeinsamen Ahnherrn immer wieder zum Durchbruch. Man möchte von einem Rückschlag zum Urtypus sprechen, der die daraus entwickelten Sondertypen zu überwinden oder doch einander zu nähern trachtet. Eben daran mahnt uns der soeben erwähnte Name des Theodoros.[1] Er war ein Urenkelschüler Aristipps, allein in seinem Gehaben wie in seiner Lehre fast ebensosehr Kyniker als Kyrenaïker. Durch Parteikämpfe früh aus seiner Heimat Kyrene verdrängt, hat er zu Athen und zu Korinth als Lehrer, aber auch als Staatsmann bei Ptolemäos I., in diplomatischer Sendung bei Lysimachos und zuletzt an der Seite des ägyptischen Statthalters Magas in seiner Vaterstadt gewirkt, wo er, „in hohen Ehren gehalten", aus dem Leben schied. So war er ein philosophischer Welt- und Hofmann, aber nichts weniger als ein Höfling. Vielmehr bildet der von starkem Selbstgefühl durchtränkte Freimut, den er den Großen gegenüber mit äußerster Unerschrockenheit an den Tag legte, seine hervorstechendste, an Diogenes und dessen Nachfolger erinnernde Charaktereigenschaft. Zugleich kynisch und kyrenäisch ist auch sein Kosmopolitismus und seine Geringschätzung des Staatsbürgertums; eher kynisch als kyrenäisch seine Mißachtung der Freundschaft, deren die sich selbst genügenden Weisen nicht bedürfen, während sie den Schlechten, deren Zuneigung den gewährten Nutzen nicht zu überdauern pflegt, überhaupt fremd sei.

Auch über die Gestalten des Volksglaubens hat Theodoros mindestens so kühn, wahrscheinlich noch kühner, als einige andere seiner sokratischen Zeitgenossen (vor allem Stilpon und Menedem, vgl. S. 163) geurteilt. Ob ihm der Beiname „Atheist" mit vollem Recht gebührt, vermögen wir nicht zu sagen. Die Mehrzahl der Berichterstatter legt ihm allerdings diese Gesinnung bei; andere behaupten, daß er nur die Götter der Mythologie gegeißelt habe; wieder andere, daß Epikur aus der gewaltigen kritischen Leistung Theodors seine eigene — keineswegs atheistische — Lehre von den göttlichen Dingen geschöpft habe. Danach darf man vielleicht vermuten, daß Theodoros auch den Vorsehungsglauben und die Annahme göttlicher Sonder-Eingriffe bestritten habe. Das genügte sicherlich, um eine Anklage vor dem Areopag in Aussicht zu stellen, vor der ihn Demetrios von Phaleron, der in den Jahren 317/6 bis 307/6 zu Athen das Regiment führte, geschützt hat. Es genügte auch, um ihn neben Diagoras und Prodikos (vgl. I[4] 339 und 357) unter die Gottesleugner zu reihen; desgleichen reichte es aus, um einen späten Kirchenschriftsteller sagen zu lassen, er habe „die Gottheit geleugnet und darum alle zu Meineid, Raub und Diebstahl aufgefordert".[2]

Seine Sittenlehre weist in Wahrheit jenen Zug zur Verinnerlichung auf, den wir bei Hegesias und Annikeris angetroffen haben. Das Wort „Lust“ galt ihm offenbar als zu sehr mit irreleitenden Assoziationen behaftet, um die von allen Sokratikern gleichmäßig als Lebensziel betrachtete Eudämonie zu bezeichnen. An ihre Stelle tritt ein mehr dem Gemütsleben als der sinnlichen Sphäre, mehr Dauerzuständen als Momentanvorgängen zugeeigneter Ausdruck: die Freude oder Heiterkeit; ihren Gegensatz bildet die Trauer oder Betrübnis.[1] Als das einzige wahrhafte Gut (das heißt als das einzige wirksame Mittel, jenes Ziel zu erreichen) wird die Einsicht und die — augenscheinlich als mit ihr verwachsen angesehene — Gerechtigkeit betrachtet, das Gegenteil dieser beiden als das einzige wahrhafte Übel. Lust und Schmerz (beides offenbar in engerem Sinne verstanden, wie das zweite der Originalworte, pónos, deutlich zeigt) rücken in die Reihe der „mittleren“ oder an sich gleichgültigen Dinge, der Adiáphora, um mit Kynikern und Stoikern zu sprechen. Dieser Doktrin, die wir nur in ihren Umrissen kennen, läßt sich allenfalls der Mangel an gebührender Rücksicht auf die äußeren Daseinsbedingungen und damit dieselbe Überspannung vorwerfen, die man der Moral der zwei zuletzt genannten Schulen überhaupt zur Last legen kann. Wie jedoch derselbe Kompilator, dem wir diese knappen, aber wertvollen Mitteilungen verdanken, in einem Atem hinzufügen kann, „unter gewissen Umständen“ werde der Weise nach Theodoros stehlen, Tempelraub u. dgl. m. üben, das ist schwer verständlich. Ein von Böswilligkeit freier Berichterstatter hätte es jedenfalls nicht unterlassen, uns über jene so merkwürdigen „Umstände“, unter welchen das oberste Gut, die Gerechtigkeit, gelegentlich vom Thron gestoßen wird, des Genaueren zu belehren.

Uns scheint, falls keine plumpe Erfindung vorliegt, nur eines von zwei Dingen möglich zu sein. Entweder unser Kyrenaïker hat Worten, welche gemeiniglich moralisch tadelnswerte Handlungen bezeichnen, in irgend einer dialektischen Erörterung eine andere völlig harmlose Bedeutung beigelegt, etwa wie wir von Not-Lügen sprechen und von Not-Entwendungen, Not-Betrug u. dgl. m. sprechen könnten (man erinnere sich z. B. der sokratischen Erörterungen über die Entwendung von Waffen in der Absicht, einen Selbstmord zu verhüten, über sonstige Täuschungen, die eine Lebensrettung bezwecken u. dgl. m.; vgl. S. 43 f.). Oder es handelt sich um „Schulfälle“ von ganz absonderlicher Art, um jene fiktive Kasuistik, welche den gewöhnlichen moralischen Maßstäben ihre Anwendbarkeit raubt, und die wir bei den Stoikern antreffen werden (z. B. Notwendigkeit des Inzests, wenn die Erhaltung des Menschengeschlechts davon abhängt). Anders steht es um die Aussprüche, durch welche der halbe Kyniker Theodoros der von dieser Sekte begünstigten Ungebundenheit in Fragen des Geschlechtsverkehrs

das Wort geredet haben soll und die nicht als unglaubhaft gelten müssen.

Haben wir Theodor einen halben Kyniker genannt, so darf sein Schüler Bion ein Dreiviertel-Kyniker heißen.[1] Aus Borysthenes (Olbia), der Dnieprstadt, gebürtig, hat er die Philosophenschulen des Mutterlandes besucht und außer von Kynikern auch von Theodoros, von dem Akademiker Krates und von dem Peripatetiker Theophrast gelernt. Er ward ein Wanderlehrer, der die kynische Tracht annahm, aber gegen den Brauch der Kyniker für Bezahlung lehrte, überdies ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller in Prosa wie in Versen. Witz und Geist waren ihm in hohem Maße eigen, und die Pfeile seines Spottes flogen wahllos nach allen Seiten. Zwei parodistische Verse, die einzigen, die wir von ihm besitzen, hecheln den ehrwürdigen Archytas durch, was Bion in unseren Augen ernsteren Eintrag tut als all das schlimme Gerede, das über ihn in Umlauf war, und in dem Erwin Rohde schon längst mit vollem Rechte nichts anderes erkannt hat als „bissig verleumderische Invektiven".[2] Mit diesen ward Vergeltung geübt für die heftigen Angriffe, die Bion gegen die Volksreligion nicht minder als gegen Philosophen aller Art gerichtet hatte. Sein Auftreten erinnert einigermaßen an dasjenige Voltaires, dem er auch darin gleicht, daß ihm eine Bekehrung auf dem Totenbett angedichtet wurde. Aus Nachahmungen des Teles (vgl. S. 124 f.) lernen wir Bions literarische Manier einigermaßen kennen, insbesondere aus dem höchst geistvollen Gespräch zwischen der „Armut" und den „Lebensumständen". Was den Gehalt seiner Lehre betrifft, so ist sie ein gemilderter Kynismus, der aus der Hedonik die jenem fremde Anpassung an die Verhältnisse herübernimmt und nicht so sehr die Verschmähung des Genusses als die Bescheidung mit dem jedesmal Erreichbaren predigt.

Das Fazit all dieser jetzt und früher geschilderten Anpassungen, Umgestaltungen und Verschmelzungen (vgl. S. 155) ist das folgende. Die kleineren Zweige am Baume des Sokratismus verdorren allmählich; die megarische und die elisch-eretrische Schule sterben aus. Der Kynismus erhält sich in seiner strengeren Gestalt als Sekte; was ihm von Wissenschaftlichkeit innewohnt, geht jedoch in eine neue, minder schroffe Richtung auf, in die Stoa, die dem aus der Hedonik erwachsenen Epikureïsmus gegenüber-, aber zugleich innerlich näher steht, als die Heftigkeit ihres Bruderzwistes es vermuten läßt. Denn Epikur ist von Zenon nicht mehr so weit entfernt, wie etwa Aristipp es von Antisthenes gewesen war. Und so strömt denn der Sokratismus fortan zweigeteilt dahin, indem sein kynischer Arm die heraklitische Naturansicht, sein kyrenäischer die demokritische Naturlehre in sich aufnimmt. In dieser Ausgestaltung und mit diesen Zutaten versehen, wird die Lehre des Sokrates zur Religion, nicht der Massen schlechtweg, aber der

Massen der Gebildeten, und bleibt es durch eine Reihe von Jahrhunderten. Der Umbildungsprozeß hat sich, wie man sieht, mit einem erstaunlichen Grade von Gesetzmäßigkeit vollzogen. Zur Kette, welche die Ethik bildet, gesellt sich hier und dort ein naturphilosophischer Einschlag; und dies Gewebe wird zu einem System, welches das religiöse, moralische und wissenschaftliche Bedürfnis von Myriaden von Menschen befriedigt. Die Vermittler jener Umbildung und der durch sie ermöglichten Ausbreitung des Sokratismus waren hervorragende, aber sicherlich nicht die allerhervorragendsten Geister. Wie man von Wärme- und Elektrizitätsleitern spricht, so möchte man auch von Gedankenleitern sprechen, von denen sich die bahnbrechenden Geister unterscheiden. Nicht, daß wir die populäre Ansicht vom Genie für die richtige hielten. Niemand — so meinen wir — ist von Vorgängern völlig unabhängig. Niemand zaubert ein in allen Stücken Neues und Unerhörtes gleichsam aus dem Nichts hervor. Allein der Unterschied scheint im folgenden zu liegen.

Ein Geist erster Ordnung wird von ihm vorgefundene und ausgewählte Elemente der Weltansicht in jener Weise verbinden und fortbilden, die seiner hochstehenden und aufs schärfste ausgeprägten Eigenart gemäß ist, und die eben darum wenig Aussicht hat, in kurzer Frist die Zustimmung weit ausgedehnter Volkskreise zu erringen. Zugleich wird er durch den übergroßen Reichtum seiner Individualität auf viele spätere Epochen wirken, denen sie immer wieder neue Berührungspunkte bietet, und dadurch auf das gesamte Geistesleben der Menschheit. Von dieser Art war der gewaltige Mann, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden. Auch durch ihn ward die Sokratik mit anderen Bildungselementen, zumal mit dem Pythagoreïsmus, verquickt; aber der Einfluß des neuen Produktes ist zunächst auf weit engere Bezirke beschränkt geblieben. An den kynischen und den kyrenäischen Sokratismus schließen sich so gut als unmittelbar die vorhin genannten umfassenden Gedankengebilde an, die geistigen Massenphänomene, welche hier ihren Ursprung haben. Das Verständnis ihrer Entwicklung wird durch den Inhalt der zwei nächstfolgenden Bücher dieses Werkes kaum gefördert werden. Dennoch werden wir es nicht bereuen dürfen, uns bei Platon, seinem Schüler Aristoteles und ihrem Jüngerkreis geraume Zeit verweilt zu haben.

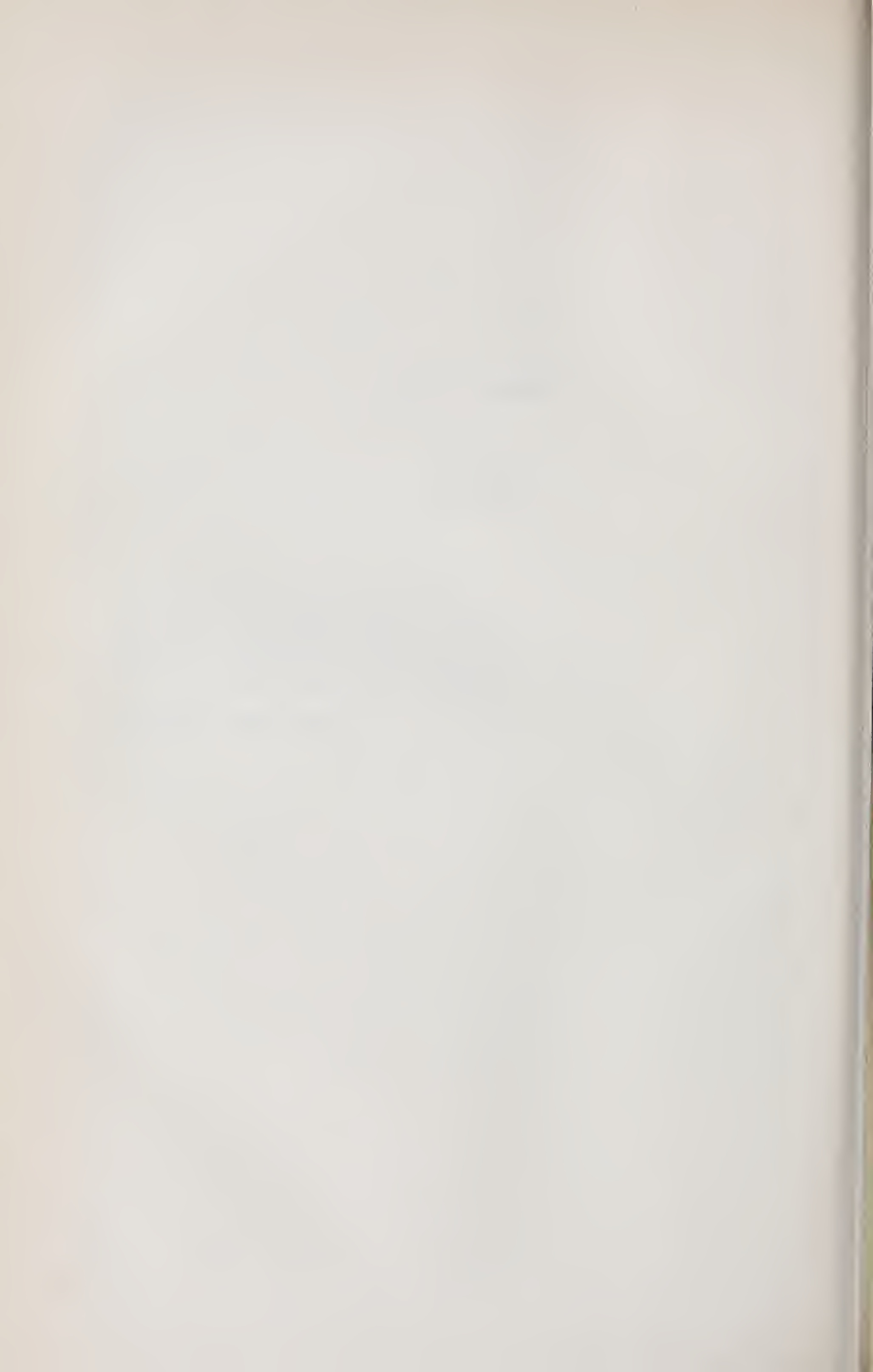


Fünftes Buch.

Platon.

— διὰ τὸ ἀπολειφθῆναι τοῦ ἀρίστου φύλακος; Τίνος; ἦ δ'ὅς ὁ 'Αδείμαντος. Λόγου, ἦν δ'ἐγώ, μουσικῇ κεκραμένου· ὅς μόνος ἐγγενόμενος σωτὴρ ἀρετῆς διὰ βίου ἐνοικεῖ τῷ χοντι.

Platon, Staat, VIII 549 b



Erstes Kapitel.[1]

Platons Lehr- und Wanderjahre.

Ein hervorragender Zeitgenosse[2] hat eine eigenartige Begriffsbestimmung des „großen Mannes" aufgestellt. Ein großer Mann, so meinte er, das sind mehrere Männer in einem. Dieses Wort trifft vielleicht auf keinen Genius genauer zu als auf Platon. So sehr wir die Mächtigkeit seiner Begabung, die Größe seiner Leistung bewundern, noch stärkeres Staunen erregt ihre Mannigfaltigkeit. Der Dichter in ihm ist dem Denker zum mindesten ebenbürtig. Und im Denker halten sich die widersprechendsten Vorzüge die Wage: die Fähigkeit, einen massigen Gedankenbau aufzurichten, und der bohrende Scharfsinn, welcher jeden derartigen Bau stets von neuem unterwühlt, eigene nicht minder als fremde Denkergebnisse einer nie ermattenden, bis aufs äußerste geschärften Prüfung unterwirft. Der Reihe nach Skeptiker und Mystiker, ein konstruktives und ein analytisches Genie, hat Platon nicht nur in einer langen Schriftenreihe die Vielseitigkeit seiner Anlagen betätigt: auch in der von ihm begründeten Schule ist im Laufe der Zeiten bald die eine, bald die andere dieser Richtungen in den Vordergrund getreten, und nahezu ein Jahrtausend lang haben sie einander wechselseitig abgelöst.

Die gewaltigen und vielartigen Wirkungen, die von dieser außerordentlichen Persönlichkeit ausgestrahlt sind, haben sich bis zur Stunde nicht erschöpft oder verflüchtigt. Man rühmt heute Immanuel Kant, indem man ihn einen Platoniker nennt.[3] Ja die eine Hälfte der philosophischen Welt hält noch immer im wesentlichen an Platons Ansicht vom Übersinnlichen fest, während die andere und minder anspruchsvolle zu seinen Methoden begrifflicher Zergliederung bewundernd aufblickt. Wagelustige Reformatoren, welche die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung planen, begrüßen im „Staat" ein frühes und glänzendes Vorbild ihrer Bemühungen; die an ererbten Glaubenslehren zähe Haftenden verehren inbrünstig den Schöpfer des „Phädon". Nüchterne

Vertreter des Nützlichkeitsprinzips und strenger Rationalität erblicken in Platon ihren geistigen Ahnherrn; aber auch die träumerische Mystik des Morgen- wie des Abendlandes ist demselben Boden entsprossen. Sie ist aus dem jüngsten Zweige seiner Schule, dem Neu-Platonismus, erwachsen; und das Auge des Kenners erspäht noch Spuren dieses Zusammenhanges bis in die Symbole, welche der Tanz ekstatischer Derwische verkörpert.[1]

Platon ist den vertrauenswürdigsten Angaben zufolge im Frühling des Jahres 427 v. Chr. G. auf der Athen benachbarten Insel Ägina zur Welt gekommen, wo sein Vater Ariston zeitweilig angesiedelt war. Die väterliche Familie hat ihren Stammbaum auf den letzten König Attikas, Kodros, und dessen Vorfahren zurückgeführt. Seine Mutter Periktione gehörte gleichfalls einem hoch angesehenen, mit Solon verwandten, von diesem, von Anakreon und anderen Dichtern gefeierten Hause an. Mit stärkster Vorliebe verweilt Platon, der sich selbst in seinen Dialogen nur dreimal beiläufig erwähnt, bei diesen stolzen Familienerinnerungen.[2] Auch hat er seinen Verwandten, seinen Brüdern Glaukon und Adeimantos, dann einem Halbbruder Antiphon, ferner seinem mütterlichen Oheim Charmides und vor allem dem Vetter seiner Mutter Kritias mehr als ein Denkmal in seinen Werken errichtet.[3] Zweifelsohne verdankt er dem mütterlichen Blute die reiche Ausstattung seines Geistes. Schon einmal anläßlich der Anfänge der Gesellschaftswissenschaft (I[4] 322) ist uns der Name des Kritias begegnet. In Prosa und in Versen hat er mannigfache Gebiete bearbeitet, einige, wie die Schilderung von Verfassungen, von Volkssitten und Charaktertypen — hier allenfalls vom Dichter Semonides abgesehen — wohl geradezu erschlossen. Er war in der Schule der Aufklärung herangewachsen und hat in seinem Buchdrama „Sisyphos“ (vgl. I[4] a. a. O.) den Götterglauben als eine Erfindung kluger, um das Wohl der Gesellschaft besorgter Männer bezeichnet. Allen Formen der Theologie, auch den metaphysisch verfeinerten, steht er dort fremd gegenüber. Dazu stimmt auch das Wenige, was wir von seiner materialistischen Seelenlehre und von seiner Erkenntnislehre wissen, die er in „Aphorismen“ und „Konversationen“ betitelten Büchern behandelt hat. Doch nicht der Denker und Dichter, der Staatsmann Kritias ist es vor allem, dessen Andenken die Nachwelt bewahrt hat. Sein Anteil an den athenischen Parteikämpfen des ausgehenden fünften Jahrhunderts, seine Stellung an der Spitze der sogenannten dreißig Tyrannen, hat ihn zu einer der meistgehaßten Persönlichkeiten der griechischen Geschichte gemacht. Und keinem Zweifel unterliegt es, daß er als Vorkämpfer der Adelsfaktion vor keinem Äußersten der Gewalttätigkeit zurückgeschreckt ist, und daß es schwere politische Sünden waren, die er am Schlusse jenes Bürgerkrieges (403) mit seinem

Leben gebüßt hat. Ihn jedoch von niedrigen Beweggründen beherrscht zu glauben, dazu fehlt uns jeglicher Anlaß. Schon die Art, wie Aristoteles seiner Persönlichkeit neben Achilleus gedenkt (während er über sein politisches Wirken, wohl aus Rücksicht für Platon, den Schleier der Vergessenheit breitet), zeigt klärlich, daß ihm diese als eine imponierende gegolten hat.[1] Was den Eindruck der Charakterlosigkeit erzeugen könnte, daß nämlich der Adelskämpe Kritias als Verbannter in Thessalien (um 406) mit einem Führer der dortigen demokratischen Bewegung in Verbindung trat und die zinspflichtigen Bauern gegen ihre Herren aufzuwiegeln trachtete, das ist nicht geeignet, jenen Vorwurf zu begründen. Denn der Gegner des auf der Pnyx herrschenden städtischen Kleinbürgertums und Proletariats konnte sehr wohl der Freund eines freien Bauernstandes sein. Doch nur zweierlei hat uns hier zu kümmern: der Umstand, daß ein durch Reichtum der Veranlagung und durch Stärke der Leidenschaft bemerkenswerter Mann zu Platons nahen Verwandten gehört hat, und ferner der Einfluß, den — um mit Niebuhr zu sprechen — „ein so geistreicher Mann, begabt mit der Macht, die Gemüter zu bezaubern und sich zu unterwerfen, . . . auf den Großneffen ausüben“ mußte.[2] „Ehe er verbannt ward, konnte er sich in vollem Recht zeigen; wie jede Opposition gegen eine an Mißbräuchen reiche Regierung: als er ins Elend ging, war Platon auch noch sehr jung; und sah ihn erst wieder, da er als Tyrann zurückkehrte.“ Mochte der jugendliche Platon die Ausschreitungen jener Schreckensherrschaft noch so sehr verabscheuen, er hat sie sicherlich für das Erzeugnis einer gebieterischen Notwendigkeit gehalten. Seine Liebe und Bewunderung für Kritias hat unvermindert fortgedauert und im Verein mit der Trauer um seinen gleichfalls in jenen Kämpfen gefallenen Oheim Charmides viel dazu beigetragen, ihn der Vaterstadt und deren demokratischer Verfassung zu entfremden. Daß diese seine Gesinnung lange Jahre hindurch keinen Wandel erfuhr, dafür haben die Häupter der wiederhergestellten Volksherrschaft aufs ausgiebigste gesorgt. Ist doch eines von diesen, Anytos, vier Jahre später der Hauptankläger des Sokrates geworden!

Mit Sokrates hatten vordem auch Kritias und Charmides verkehrt, und durch des letzteren Vermittelung war wohl Platon in den Bannkreis des großen Gesprächszauberers getreten.[3] Dies geschah, als er zwanzig Jahre zählte. Während er sich vorher mit Musik als ein Schüler Drakons — der seinerseits ein Jünger des mit Perikles befreundeten, geistig hochstehenden Damon gewesen war —, dann mit Malerei und Poesie beschäftigt hatte, entsagte er fortan diesen Lieblingsneigungen, oder vielmehr: er stellte sie fast insgesamt in den Dienst der Philosophie. Hat er damals wirklich, wie die Sage geht, ein bereits vollendetes Trauerspiel den Flammen überantwortet, so ist die mime-

tische Poesie seiner Gespräche, ihr dramatischer Reichtum, aus dieser Asche vollkräftig wiedererstanden.

Doch Sokrates war nicht der erste Denker, mit dem Platon vertrauten Umgang pflog. Schon vorher war er dem Kratylos nahegetreten, dessen Namen er durch eines seiner Gespräche verewigt hat Es war dies ein verspäteter Herakliteer, der sich zu dem ephesischen Weisen etwa so verhielt, wie ein Jung-Hegelianer zu Hegel. Er hat die Lehre des Meisters bis zum Fratzenhaften getrieben. Hatte dieser den steten Wandel und Wechsel der Dinge durch den Ausspruch versinnlicht, es sei nicht möglich, zweimal in denselben Fluß hinabzusteigen, so meinte Kratylos, damit sei noch zu wenig gesagt. Schon während des Augenblickes, da man in den Fluß hinabtaucht, werde dieser ein anderer. Ja wie Aristoteles meldet, hat der extreme Jung-Herakliteer schließlich den Gebrauch der Sprache überhaupt mißbilligt und hinweisende Fingerbewegungen für die allein sachgemäße Art der Äußerung erklärt.[1] Mit ergötzlichster Laune hat Platon in Werken seines reifen Alters diese verzerrte Doktrin und ihre Vertreter, das heißt doch den Kreis seines Lehrers, geschildert. Die Welt erscheine ihnen wie mit einem ewigen Schnupfen behaftet, die Dinge wie durchlässige Gefäße, denen unvermerkt das Wasser entströmt. Aber auch sie selber dürfen „fließende" heißen, da ihr Wesen alles Bestandes und aller Festigkeit ermangle. Eine Diskussion mit ihnen sei unfruchtbar, ja unmöglich, da sie immer neue Rätselworte aus ihrem Köcher hervorholen und gleich Pfeilen auf den Gegner abschnellen; ehe dieser sich von der Verblüffung über das erste erholt hat, werde er schon von einem zweiten getroffen. Trotz dieses beißenden Spottes über die schillernde, aber hohle Dialektik jener Nachzügler ist die frühe Bekanntschaft mit heraklitischen Lehren auf Platon nicht ohne nachhaltige Wirkung geblieben. Aristoteles wenigstens, der hier ein vollgültiger Zeuge ist, erkennt diese Wirkung darin, daß die Sinnendinge um ihrer unablässigen Veränderung willen Platon nicht als ein geeigneter Gegenstand der Erkenntnis gegolten haben. Und in der Tat hat die Naturforschung nur einen späten und auch dann nur einen vergleichsweise geringen Anteil an seinem wissenschaftlichen Bemühen gehabt.

Allein wir dürfen uns Platons Jugend nicht von künstlerischen und philosophischen Interessen allein erfüllt denken. Einen Teil seiner Jünglingsjahre hat er ohne Zweifel im Feldlager, vielleicht als Reiter, verbracht.[2] War doch der junge Athener auch in gewöhnlichen Zeitläuften verpflichtet, Besatzungs- und Wachtdienste zu leisten. Um wie viel mehr in dieser Epoche, da Athen mit Aufwendung seiner letzten Kräfte den Angriff Spartas abzuwehren bestrebt war. Selbst allgemeine Aufgebote sämtlicher Waffenfähiger sind damals nicht allzu selten erfolgt. Auch in den Parteikämpfen, die das blutige Nachspiel des ge-

waltigen Krieges bildeten, war Neutralität unmöglich. Und wäre sie selbst möglich gewesen: der jugendliche Neffe des Charmides, der Großneffe des Kritias, wäre darum nicht weniger auf der Seite dieser von ihm hoch geehrten Verwandten, die zugleich die einflußreichsten Parteikämpfer waren, gestanden.

Wer sich all das gegenwärtig hält, den wird ein früher Beginn platonischer Schriftstellerei wenig wahrscheinlich dünken. Dieser Eindruck wird noch von einer anderen Seite her verstärkt. Platon hat sich von allem Anfang an und ausschließlich der Dialogform bedient. In seinen Gesprächen erscheint (von einer einzigen Ausnahme abgesehen) jedesmal, und zwar zumeist als deren Mittelpunkt, die Gestalt des Sokrates. Daß er diese Huldigung — die großartigste, welche die Literaturgeschichte kennt — schon dem Lebenden dargebracht habe, dies darf zwar nicht unmöglich heißen.[1] Aber ungleich verständlicher wird sie uns, wenn wir sie in dem Licht eines Totenopfers ansehen. Was sonst eine bloße Ehrenbezeigung oder ein schriftstellerischer Kunstgriff wäre, gewinnt so weitaus tiefere Bedeutung. Das Bild lieber Toter, zumal wenn sie plötzlich von uns geschieden sind, umschwebt uns im Wachen wie im Träumen. So vermochte sich auch der Jünger von dem ihm gewaltsam geraubten Meister nicht loszureißen. Der künstlerische Gestaltungstrieb vereinigte sich mit dem Gebot dankbarer Pietät und nötigte ihn, den vorzeitig abgebrochenen Verkehr wieder aufzunehmen, die Mit- und Nachwelt daran teilnehmen zu lassen und das Beste, was er empfand und dachte, dem Verklärten in den Mund zu legen. So werden wir denn, wenngleich nicht mit unbedingter Sicherheit, voraussetzen dürfen, daß die Abfassung sokratischer Gespräche bei Platon wie bei seinen Genossen dem Tode des Sokrates nachgefolgt, nicht vorangegangen ist.

2. Auch in anderer Rücksicht bezeichnet das tragische Ereignis des Frühlings 399 einen Abschnitt in Platons Leben. Mit ihm enden seine Lehrjahre, es beginnen seine Wanderjahre. Daß seine persönliche Sicherheit bedroht gewesen ist, haben wir keinen Grund anzunehmen — mag nun die Nachricht wahr oder falsch sein, er habe als Fürsprecher des angeklagten Lehrers die Tribüne betreten und sei durch unwillige Rufe der Geschworenen, die wohl seiner Herkunft mehr als seiner Person galten, sie zu verlassen genötigt worden.[2] Wohl aber mochte ihm der Aufenthalt in der Heimat zunächst verleidet sein. Die Hauptsache war jedoch diese. Mit dem Lebensfaden seines väterlichen Freundes war das stärkste Band zerschnitten, das ihn an Athen gekettet hatte. Der Drang, die Welt zu sehen, war sicherlich bereits vordem in ihm geweckt worden. Allein der Wunsch, den teuren Greis nicht vor der Zeit zu missen, war dazu angetan, seine Wanderlust zu

zügeln. Nunmehr hatte der Trunk aus dem Schierlingsbecher allen Bedenken ein Ziel gesetzt.

Ein Dutzend Jahre hat Platon im Ausland verlebt. Schwerlich ohne mittlerweile manch eine kürzere oder längere Rast in der Heimatstadt zu halten. Auch glichen seine Reisen sicherlich nicht einem ruhelosen Umherhasten. Galt es ihm doch nicht, wie einst Herodot oder Hekatäos, sein Gedächtnis oder seine Schreibtafel möglichst rasch mit einer bunten Menge von Anschauungen oder Nachrichten zu füllen. Er wollte die Wunder der Natur und der Kunst bestaunen, die Pyramiden Ägyptens nicht minder als die schneeige Kuppe des sizilischen Feuerberges. Ferner galt es ihm Kenntnisse zu erwerben, die im Ausland eine reichere Pflege fanden als im damaligen Athen. Nicht am wenigsten endlich war es ihm darum zu tun, ‚vieler Städte Menschen' zu sehen und ihren ‚Sinn' zu erkunden.

Drei Etappen dieser Reisen werden uns genannt: Ägypten, Unter-Italien und Sizilien. Voran ging ein Zwischenaufenthalt im nahen Megara, wo die verwaisten Jünger sich um Eukleides (vgl. S. 137 ff.), vielleicht als um ihren Ältesten, versammelten.[1] Hierauf (so heißt es) erfolgte der Besuch des Niltals, der gewiß geraume Zeit in Anspruch nahm. Das Pharaonenreich bestand nicht mehr. Allein die persische Eroberung (525 v. Chr.) hatte die soziale und staatliche Ordnung nur an der Oberfläche angetastet. In eben jener Zeit fand ein Ausbruch nationalen Hasses statt. Das Fremdjoch ward gebrochen — 405 — und machte der vornehmlich auf griechische und libysche Lanzen gestützten Eintagsherrschaft heimischer Dynasten Platz. Die uralte Gesittung dieser großen Kulturnation hat auf Platon den tiefsten Eindruck hervorgebracht. „Ihr Griechen seid Knaben," so läßt er noch in einem seiner spätesten Werke, im „Timäos", einen ägyptischen Priester zu Solon sprechen. Die jahrtausendelange Stetigkeit der Überlieferung, die unverrückbare Festigkeit der das geistige Leben regelnden priesterlichen Satzungen, der längst erstarrte und darum scheinbar unwandelbare Stil der plastischen sowohl als der musischen Künste, die „altersgraue Wissenschaft" — all das hat ihm gewaltig imponiert. Noch mehr vielleicht die Erblichkeit der Beschäftigungen, die ausgebildete Bureaukratie, die strenge Sonderung der Berufe und ihre weit vorgeschrittene Unterteilung, von der uns Herodots ganz modern klingende Schilderung ärztlicher Spezialisten eine Vorstellung geben kann. („Die einen sind Augen- . . ., andere Zahn-Ärzte; wieder andere behandeln innere Krankheiten".) Hat doch die Arbeitsteilung in grellem Gegensatz zu athenischer Vielseitigkeit und Vielgeschäftigkeit geradezu einen Angelpunkt in Platons sozialpolitischem Denken gebildet, wobei sich die Anschauung ägyptischer Einrichtungen mit den Forderungen, die aus dem sokratischen Primat des Intellektes flossen, ohne

Zweifel eng verschwistert hat. Als nachahmenswert galt ihm auch der in Ägypten herrschende Schulzwang sowie die auf tiefer pädagogischer Einsicht beruhenden, „unter Scherz und Lustbarkeit“ der Kinder geübten Methoden des arithmetischen Anschauungsunterrichts, wobei Kränze, Früchte, Trinkschalen von Hand zu Hand gingen. Mit wahrem Überschwang preist er die seit alters her durch eine wandellose Gesetzgebung festgestellte Gewöhnung der Jugend an schöne Melodien und schöne Gebärden.[1]

Einen längeren Aufenthalt hat Platon an dem Ursitz ägyptischer Religion und Priesterweisheit, zu Heliopolis, genommen, wo man noch dem Geographen Strabon um den Beginn unserer Zeitrechnung die einst von dem athenischen Weltweisen bewohnten Gemächer zeigte.[2] Der unfern von Memphis — eine Meile nordöstlich vom heutigen Kairo — auf einer künstlichen Erhöhung erbaute Sonnentempel mit seinen weitausgedehnten Priester-Kollegien läßt sich in seinem Gegensatze zu der benachbarten geräuschvollen Kapitale einer ruhigen Universitätsstadt vergleichen. In der jetzt wenig anziehenden, im Altertum durch den großen Schiffahrtskanal und von ihm gespeiste Teiche belebten Gegend mögen wir uns Platon etwa in der längst zerstörten Sphinxallee lustwandelnd denken. Mit ehrfürchtigem Schauer mochte ihn das Alter der großartigen Tempelanlagen erfüllen, von deren einstiger Pracht nur mehr ein aus Rosengranit gefertigter, mehr als sechzig Fuß aus der Erde hervorragender Obelisk Zeugnis ablegt, den jetzt Getreide umwogt und welcher ehemals die eine der beiden Seiten des Hauptportales schmückte. Aus der noch heute vollständig lesbaren Inschrift konnte Platon durch Vermittlung eines sprachkundigen Führers ersehen, daß das Denkmal mehr als anderthalb Jahrtausende vor seiner Geburt durch König Sesostris I. aufgerichtet worden ist. Nicht gar lange nachher hat der mit Platon befreundete Philosoph und Astronom Eudoxos ein Jahr und vier Monate gleichfalls in Heliopolis geweilt und ist daselbst Sternbeobachtungen obgelegen; ein paar Jahrzehnte vorher hatte Demokrit seine Kräfte mit jenen der ägyptischen Mathematiker gemessen (vgl. I[4] 263). Hieraus entnehmen wir zweierlei. Die sprachliche Schwierigkeit des Gedankenaustausches konnte keine unüberwindliche sein, mochte nun der Verkehr zwischen jenen griechischen Forschern und den ägyptischen Gelehrten durch Dolmetsche geführt werden, oder mögen sich unter den Priestern schon manche gefunden haben, die, wie ein Jahrhundert später der Erzpriester Manetho, der griechischen Sprache in vollem Maße kundig waren. Ferner dürfen wir vermuten, daß Hellenen noch immer aus den säkularen Himmelsbeobachtungen der Ägypter Belehrung schöpfen konnten, während es fraglich ist, inwieweit die Schöpfer der Mathematik noch einen Vorsprung vor ihren genialen Schülern besaßen. Mag nun Platon daselbst diese oder

jene Studien getrieben haben — beide vereinigt (Himmels- und Zahlenkunde) nennt Cicero —, jedenfalls zeigt er sich über ägyptische Dinge sehr wohl unterrichtet. Auch wenn er die dort heimischen Vorstellungen in mythisch spielender Weise verwendet, springt er nicht willkürlich mit ihnen um. Er wahrt den Götternamen, die er nicht gleich Herodot durch hellenische ersetzt, ihre Eigenart bis zur Verletzung griechischer Lautgesetze. So spricht er von Theuth; er weiß, daß diesem der Vogel Ibis heilig ist, und nennt ihn den Erfinder der Schrift, der Himmelskunde, der Feldmeß- und Rechenkunst, ganz und gar im Einklang mit den Hieroglyphen, die den Gott Dhuti den Herrn der Schrift, den ersten Schreiber der Bücher, den Berechner des Himmels, den Vorsteher der Landesvermessung usw. heißen.[1] Aus einer Äußerung Platons (im „Staatsmann") glaubt man noch das Bemühen seiner priesterlichen Freunde herauszuerkennen, dem Fremdling den höchsten Begriff von der Bedeutung ihres Standes zu geben. Auch war dessen Macht in eben jenen Zeitläuften in Wahrheit im Aufsteigen begriffen, während das Ansehen der im Felde besiegten Kriegerkaste tief und immer tiefer herabsank. War doch die Kirche die alleinige Bewahrerin der Kultur und der nationalen Überlieferungen. Sie besaß den Schlüssel zum Herzen des Volkes. Darum ward sie von den fremden Gewalthabern, den persischen wie einst den äthiopischen und späterhin den makedonischen, nicht minder als von den die Eroberer bekämpfenden und zugleich sich wechselseitig befehdenden Thronprätendenten umschmeichelt und umworben.

Eine kurze Meerfahrt bringt den Reisenden von den Mündungen des Nils an das Gestade von Kyrene. Auch hier hat Platon geweilt und mit Theodoros, einem hervorragenden, astronomisch und musikalisch gebildeten Mathematiker, verkehrt, der sich frühzeitig von der „reinen Spekulation" den Fachwissenschaften zugewendet hatte. Er wird von späten Autoren dem Kreise der Pythagoreer zugezählt, von Platon jedoch, der ihn in dreien seiner Dialoge als Gesprächsperson einführt, wiederholt und mit Nachdruck ein Freund des Protagoras genannt.[2] Dieses Freundschaftsverhältnis muß ein offenkundiges gewesen sein, da Platon, der seinen Lehrer Theodoros ehren will, während ihm Protagoras nicht eben sympathisch ist, es sonst kaum erwähnt hätte. Eines können wir hieraus nebenbei mit Sicherheit entnehmen: daß nämlich die Art, in welcher Protagoras die Grundlagen der Mathematik erörtert und (nach unserer Auffassung, vgl. I[4] 376 f.) ihren Erfahrungsursprung behauptet hat, von den Vertretern dieser Disziplin nicht als ein Akt der Feindseligkeit betrachtet wurde.

Platons nächstes Reiseziel war Unter-Italien. Auch dahin führte ihn wahrscheinlich der Wunsch, seine mathematische Bildung zu vervollkommnen. War dies doch das Land der Pythagoreer. Kaum in einer

anderen Stadt hatte die seit einem Jahrhundert zersprengte Brüderschaft so starke Spuren hinterlassen wie in Tarent. Dafür sprechen nicht nur die vielen dort heimischen Mitglieder dieser Schule, von denen wir freilich wenig mehr als die Namen kennen: auch das attische Lustspiel besaß mehrere „Die Tarentiner" betitelte Werke, welche die pythagoreische Eigenart zum Stichblatt ihres Witzes machten.[1] Freilich mochte sich die ernste, nicht selten morose und von asketischer Selbstquälerei nicht freie Lebensführung der Adepten des Pythagoras von der Üppigkeit dieser reichen Stadt grell genug abheben. Hat Tarent doch nach Platons eigenem Zeugnis zur Karnevalszeit (wie wir das „Dionysosfest" wiedergeben dürfen) ganz und gar einer Trunkenen geglichen. Die sozialen Zustände in der zwischen dem tarentinischen Busen mit seinem trefflichen Hafen und dem an eßbaren Schaltieren unvergleichlich reichen *mare piccolo* gelegenen Stadt waren stetigere als anderswo. Die Klassengegensätze waren gemildert, da die Natur ihre Gaben mit vollen Händen spendete und zugleich die Reichen mit Einsicht und Erfolg bemüht waren, die Entbehrungen der minder Bemittelten zu lindern. Die Regierungsform war eine gemäßigte Demokratie, und an der Spitze des Staates stand eine Reihe von Jahren hindurch eben der Mann, um dessentwillen Platon Tarent zu seinem Aufenthalt gewählt und mit dem ihn eine im Altertum vielgefeierte Freundschaft verbunden hat. Es war dies Archytas, bei dem unsere Erzählung einen Augenblick zu verweilen nicht umhinkann.

3. Unter den vielseitig und harmonisch veranlagten Griechen, von denen wir geschichtliche Kunde besitzen, war Archytas wohl der hervorragendste.[2] Ein bedeutender Staatsmann und Feldherr, ein tiefer Denker, ein ausgezeichneter, zum Teil bahnbrechender Forscher auf mehreren Wissensgebieten, der früheste mechanische Erfinder, war er zugleich ein Freund heiterer Geselligkeit, ein trefflicher Flötenspieler, ein gütiger Herr seiner Sklaven, der es nicht verschmähte, mit deren Kindern zu spielen und selbst ein Spielzeug, die Klapper, zu erfinden. Daß seine Mitbürger es ihrem „ersten Mann", der so wenig wie Perikles Demagogenkünste trieb (vgl. S. 34), nicht verwehrt haben, für sie zu wirken, ihre Geschicke und damit auch jene eines süditalischen Städtebundes zu lenken, muß ihnen hoch angerechnet werden. Siebenmal zum Strategen gewählt, hat Archytas mit den benachbarten Messapiern und Lukanern glückliche Kämpfe bestanden und das Ansehen seiner Heimat auch dem damals allgewaltigen Syrakus gegenüber erfolgreich gewahrt. So war es ihm vergönnt, sich in mannigfachster Tätigkeit voll auszuleben; ja bis zu seinem Ende ist ihm die Huld der Götter treu geblieben, wenn anders sie ihn wirklich, wie man dies aus einer An-

spielung des Horaz herausgelesen hat, in einem Seesturm untergehen ließ und ihn so vor den Beschwerden des Alters bewahrte.[1]

Unter seinen wissenschaftlichen Leistungen nehmen die mathematischen und physikalischen den ersten Platz ein.[2] Die Mechanik als einen Zweig der mathematischen Physik hat er geradezu begründet. Zugleich gehört ihm die Erfindung des ersten Automaten an, von dem wir Kunde haben. Es war dies eine aus Holz gefertigte Taube, die durch das auf der anderen Seite einer Rolle hängende Gewicht äquilibriert war und durch den Rückstoß der aus einem Ventil entweichenden komprimierten Luft zum Aufflug gebracht ward. Als Geometer wird er von der ersten Autorität des Altertums, von Eudemos, gefeiert. Dieser nennt ihn mit Leodamas von Thasos und dem Athener Theätet als diejenigen, welche damals die „Lehrsätze der Wissenschaft vermehrt und sie in mehr wissenschaftliche Verkettung gebracht haben". Er hat die Proportionenlehre gefördert und das vielverhandelte Problem der Verdoppelung des Kubus gelöst. Auch in der Akustik und Musikwissenschaft hat sich Archytas hervorgetan. Die Fragmente der ihm beigelegten logischen und ethischen Schriften sind zum Teil erwiesenermaßen unecht. Daß er jedoch nicht nur die Spezialforschung pflegte, erhellt aus dem Umstand, daß Aristoteles in einer verlorenen, drei Bücher umfassenden Schrift „über die Philosophie des Archytas" gehandelt hat. Die nicht zahlreichen unzweifelhaft echten Bruchstücke seiner Werke gewähren uns nur wenige tiefere Einblicke in die Eigenart seines Geistes. An zwei bedeutsamen, innerlich verwandten Äußerungen wollen wir nicht vorübergehen.[3] Er hat, vielleicht anläßlich der pythagoreïschen Sphärenharmonie, die begrenzte Empfänglichkeit des Gehörssinnes erörtert und dabei die Sinneswerkzeuge mit Gefäßen verglichen, an denen, sobald sie einmal gefüllt sind, jeder weitere Zufluß abgleitet. Ein andermal warf er die Frage auf, weshalb die Bestandteile des Tier- und Pflanzenleibes, insofern nicht ihre besonderen Verrichtungen eine andere Form erheischen, von gerundeter Gestalt sind. Er hat dabei, wie auf Baumstämme und Zweige, auch auf menschliche Arme und Beine verwiesen. Obgleich die Antwort — die Ursache sei „die Proportionalität des Gleichen" — eine für uns nicht völlig durchsichtige ist, so darf doch die Fragestellung selbst mit dem Weitblick, den sie bekundet, und zumal mit ihrer Verschmähung des bequemen teleologischen Ruhekissens eine überaus bemerkenswerte heißen. Gleichartig aber nennen wir die zwei Untersuchungen darum, weil die eine so wenig wie die andere eine die organische von der anorganischen Welt scharf trennende Scheidewand anerkennt. Man sieht, daß Archytas viel zu geben hatte. Das Wichtigste aber, was Platon von ihm empfing, war sicherlich der Gesamteindruck seiner großen und edlen Persönlichkeit und der von ihr schon damals oder doch wenig später eingenommenen Stellung. Dieser Eindruck

berührte sich mit einem platonischen Ideal und führte diesem neue, kräftige Nahrung zu. Denn hier fand Platon gelegentlich und zeitweilig das verbunden, was dauernd und allenthalben vereinigt zu sehen der glühendste, mit den leidenschaftlichsten Akzenten seiner beredten Stimme geäußerte Wunsch seines Herzens war: politische Macht und wissenschaftliche Einsicht. Sein durch dieses Beispiel gewiß befeuertes Streben, einen anderen belangreichen Teil der hellenischen Welt der gleichen Wohltat teilhaft zu machen, hat ihn zu wiederholten Malen den Boden betreten lassen, auf dem er seine reichsten, aber auch seine trübsten Erfahrungen ernten sollte. Dort hat in Wahrheit, wir werden bald sehen mit welchem Glücke, die Hand des Philosophen in den Gang der Welthändel eingegriffen.

4. Siziliens gesegnete Flur war früh ein Kampfpreis streitender Nationen und Parteien geworden. Die Insel der Demeter und der Kore ward mit Blut gedüngt. Der Kriegszustand und der Bürgerzwist, sie waren beide dem Emporkommen, der Dauer und der Ausbreitung der Gewaltherrschaft günstig.

Im übrigen Hellas unterschied man zwei Phasen der Tyrannis.[1] Die ältere entsprang vorzugsweise dem Ständekampf, die jüngere vornehmlich der Verwendung von Soldtruppen. In Sizilien flossen beide Phasen unmerklich ineinander. Waren doch auch jene zwei Hauptfaktoren dort von Anfang an wirksam. Söldner wurden in Sizilien schon frühzeitig verwendet. Die vorgriechische Bevölkerung der Insel sowie des benachbarten Unteritalien lieferte das Material dazu in sprichwörtlicher Fülle, und die immer erneuten Kämpfe mit dem gewaltigen karthagischen Nachbarn im Südwesten nötigten dazu, von diesem Hilfsmittel reichlichen Gebrauch zu machen. Die Flamme des Ständekampfes aber loderte hier heftiger und unaufhörlicher als anderswo. War die Mischung griechischen Blutes mit jenem der Ureinwohner daran schuld, war es die Wirkung des heißen Klimas und der üppigen Bodenbeschaffenheit — das private wie das öffentliche Leben der Sikelioten stand jedenfalls immer im Zeichen der Maßlosigkeit. Ungezügelt im Verlangen, unersättlich im Genießen, ungebändigt im Vergelten, haben diese wild-leidenschaftlichen Naturen gar geringe Neigung zu jenen stets wiederholten Kompromissen gezeigt, welche die unerläßliche Bedingung jedes gedeihlichen Verfassungslebens sind. Hier vertrieb der Demos die Reichen, dort plante er ihre Beraubung und ward von ihnen aus der Stadt gejagt. Jeder solche Konflikt bot der Usurpation eine willkommene Handhabe. Sind es gelegentlich Oligarchien gewesen, die den Umschwung zur Tyrannis erfuhren, in der Mehrzahl der Fälle haben demokratisch geartete Stadtgemeinden dieses Los erlitten. „In Italien — so sagt Treitschke, von Mittelalter und Neuzeit sprechend — ist die demokratische Republik überall der Tyrannis erlegen.“ Dieser natürlichen Tendenz leistete in Sizilien

noch ein besonderer Umstand erheblichen Vorschub. „Von buntscheckigen Volksmassen erfüllt“, so nennt Alkibiades bei Thukydides die sizilischen Städte und will sie damit als leichte Beute für den Eroberer kennzeichnen.[1] Sie waren eben darum eine noch leichtere Beute für den Gewalt- und Willkürherrscher. Jene Buntscheckigkeit und Massenhaftigkeit aber war ein Erzeugnis teils geschichtlicher Zufälle, teils planvoll wirkender Absicht. Einige ihrer Hauptursachen waren: die Austreibung ganzer Stadt-Einwohnerschaften durch den karthagischen Landesfeind wie durch die in grimmer Fehde einander bekämpfenden Faktionen; die Ansiedelung der auf diese Weise für ihre Dienste belohnten Miettruppen; und schließlich das zielbewußte und skrupellose Streben mächtiger Fürsten, die Gleichartigkeit und somit die Widerstandsfähigkeit der Bürgerschaft zu mindern und dadurch die eigene Herrschaft um so fester zu begründen. Das war die im vierten Jahrhundert nicht weniger als im fünften in Sizilien übliche, alle Schrecknisse des sonstigen griechischen Synoikismos (Zusammensiedlung) überbietende Anwendung des absolutistischen Grundsatzes: „Teile und herrsche“.

Den Gipfel und die Vollendung der sizilischen Tyrannis und zugleich den Höhepunkt in der Machtentfaltung der Insel bezeichnet die Gestalt Dionysios' I. Ein untergeordneter Beamter, der sich auf demagogischen Schleichwegen des Szepters bemächtigt hatte, bewahrte er es durch zäheste Tatkraft, durch weitblickendste Umsicht. Er war kein Feldherrngenie. Hat er doch im Laufe seiner 38jährigen Regierung kaum weniger Niederlagen erlitten, als Siege errungen. Daß aber keine dieser Niederlagen zu einer zermalmenden ward, daß es ihm mehr als einmal gelang, die anfänglichen Sieger schließlich in Besiegte zu verwandeln, daß er die Flut der karthagischen Eroberung zum Stillstand brachte, den größten Teil Siziliens und einen nicht geringen Teil Unter-Italiens seiner Herrschaft unterwarf, daß sein Einfluß auch im Epirus und im griechischen Mutterlande schwer in die Wagschale fiel — all das verdankte er seiner ehernen Willensstärke und seinem um Auskunftsmittel niemals verlegenen Geiste. Als Platon, von Dion, einem nahen Verwandten des Fürsten, eingeführt, an dessen Hof erschien, zählte Dionysios 43 Jahre und übte seit 18 Jahren die Herrschaft über Syrakus aus. Von den Einzelheiten des Verkehrs der beiden Männer wissen wir begreiflicherweise so gut als gar nichts. Nur ihre bald eingetretene Entzweiung und deren weithin reichende Nachwirkungen sind uns bekannt.

Doch vorerst konnte Platon die Residenzstadt in aller Muße besehen.[2] Syrakus war in jenen Tagen die erste Stadt in Hellas. Es nahm die Stellung ein, welche Athen nicht mehr und Alexandrien noch nicht innehatte. Sobald der Gast des Herrschers den Palast auf der „Wachtel-Insel“ (Ortygia) verließ — die einstmals, wie sie es jetzt wieder ist, allein Syrakus gewesen war —, breitete sich vor ihm in der weiten Ebene und

auf den umliegenden Höhen eine glanzvolle, von einer heiteren, genußfrohen, hör- und schaulustigen Menge durchwogte Kapitale aus. Begleiten wir ihn auf einer seiner Wanderungen. Sein Weg führt ihn in die Außenstadt, vorbei an jenen von steilen Böschungen umschlossenen, heute von üppigstem Pflanzenwuchs erfüllten Riesengruben, die einst als Steinbrüche gedient hatten (Latomien), und in denen vor einem Vierteljahrhundert Tausende von athenischen Kriegsgefangenen elendiglich verkommen waren. Mit Wehmut mußte Platon der Opfer des unseligen Unternehmens, mit Bitterkeit seiner Urheber gedenken, der Vorkämpfer der dem Sokratiker von Haus aus mißfälligen imperialistischen Politik. Der schwermütigen Betrachtung entreißt ihn eine Volkswoge, die ihn ergreift und mit sich fortführt. Sie macht halt vor einem Schaugerüst. Dieses trägt einen Rezitator, der mit drastischer Komik, mit lebendigstem Gebärdenspiel, mit scharf markiertem Stimmenwechsel, in der breiten dorischen Mundart den Lauschenden Bilder des syrakusanischen Kleinlebens zum besten gibt. Die „Mimen“ genannten Selbst- und Zwiegespräche des „Thunfischers“, der „Schwiegermutter“, der „Schmausschwestern“, der „Näherinnen“ usw. (die wir mehr aus Nachbildungen als aus den kärglichen Überresten kennen) waren durch kräftigen Realismus, durch packenden Witz, durch körnige Sentenzen ausgezeichnet; sie gehörten fortan zu Platons Lieblingslektüre. Sind seine Dialoge Meisterstücke individueller Charakteristik geworden, so verdankt er hierin dem Vorbild des volkstümlichen sizilischen Prosadichters wahrscheinlich mehr als den tragischen und komischen Poeten seiner Heimat. Mitunter nahm Sophrons Muse[1] auch einen höheren Flug, bis in die mythischen Regionen, so daß eines seiner Dramolete nach Prometheus benannt war, in einem anderen sogar Hera aufgetreten ist. Das ist ohne freieste Behandlung des mythischen Stoffes nicht denkbar, und auch darin mag Platon von Sophron gelernt haben. Doch wir sind in Syrakus. Es ist Fest- und Theatertag. Die Menge strömt ins Schauspiel, und ihr folgt der Fremde. Hier macht er die genauere Bekanntschaft Epicharms, des Komödien-Dichters, der aus seiner (und des Hippokrates) Geburtsinsel Kos das scharf beobachtende Auge, den nüchtern abwägenden Verstand in seine Adoptivheimat mitgebracht und hier eine Fülle von Bildungselementen in sich aufgenommen hat.[2] Epicharm war in höchstem Greisenalter bald nach Hieron († 467), an dessen Hof er noch mit Xenophanes verkehrt hatte, aus dem Leben geschieden. Niemals wieder hat ein Lustspieldichter Ernst und Schalkheit in gleichem Maße gepaart und die Philosopheme seines Zeitalters in so neckischer Weise dem Ohr und dem Sinn der Zuhörer einzuschmeicheln verstanden. Galt es die Lehre Heraklits, so genügte es ihm nicht, den Satz vom Fluß der Dinge in Verse zu kleiden, von der Art jenes: „Alles kreist in stetem Wandel, nichts beharrt in gleichem Stand.“ Der „Werdesatz“ wurde überdies durch eine lustig

erfundene Handlung beleuchtet. Ein säumiger Schuldner rechtfertigt seine Zögerung mit dem Bemerken, daß er seit der Aufnahme der Schuld ein ganz anderer geworden und daher seiner alten Verpflichtung ledig sei. Der Gläubiger läßt die Entschuldigung gelten und lädt den freudig Überraschten sogar für den nächsetn Tag zu Tische ein. Doch als dieser im Hause des vermeintlich so gastfreien Gläubigers erscheint, läßt ihm dieser durch seine Sklaven die Türe weisen; denn auch er — so erklärt er dem über die schwere Unbill Entrüsteten — ist seit gestern ein anderer geworden! War Platon Zeuge dieser Szenen, so wurde er gar anmutig an die ferne Heimat und an die herakliteischen Überschwenglichkeiten seines Jugendlehrers Kratylos erinnert. Aber auch nachhaltigere Einwirkungen hat er von Epicharm erfahren, die uns noch eingehend beschäftigen werden.

Den Tag beschließt ein Spaziergang auf die sanft ansteigenden Höhen von Epipolae, wo sich entzückende Ausblicke auf das zu Füßen des Beschauers ausgebreitete Stadtgebiet, auf Land und Meer eröffnen. Hier erregen die kolossalen, das gewöhnliche griechische Maß weitaus übersteigenden Mauerbauten und Befestigungswerke Platons Staunen und lassen ihn die vor keinem Hindernis zurückschreckende Energie seines königlichen Wirtes bewundern. Allein seinem Herzen ward dieser dadurch nicht näher gerückt. Es fehlte nicht an Berührungspunkten zwischen den beiden Männern. Dionys war kein Genußmensch. Die reichbeladenen syrakusanischen Tafeln,[1] die Verfeinerungen der daselbst zuerst systematisch geübten Kochkunst waren so wenig nach seinem als nach Platons Sinne. Mäßig und nüchtern, war er ganz und gar der Arbeit an seinem großen Werk ergeben. Allein die Ziele seines hochgespannten Wollens waren nicht solche, an denen der Jünger des Sokrates billigenden Anteil nehmen konnte. Platon hat dem Dionysios sicherlich nicht jene Moralpredigten gehalten, die ihm eine unlautere Überlieferung in den Mund legt.[2] Um dem „Tyrannen“ zu sagen, daß er notwendig unglücklich sein müsse, war er nicht an dessen Hof gekommen. Es war dies allerdings seine Überzeugung. Aber wenn er es für unwürdig gehalten hätte, sie diesmal in seine Brust zu verschließen, so würde er der Einladung des in reifem Mannesalter und auf der Höhe des Erfolges stehenden Fürsten, den zu bekehren er nicht hoffen durfte, nimmermehr gefolgt sein. An Höflichkeit hat er es gewiß nicht fehlen lassen. Diese schloß aber eine innerliche Kühle und spröde Zurückhaltung nicht aus, die gerade Dionysios nach seiner ganzen Artung und Lage bald herausfühlen und peinlich empfinden mußte.

5. Die Tyrannis glich allezeit einer Münze, deren Bewertung die heftigsten Schwankungen erleidet. Das Pendel des allgemeinen Urteils schwang mehr als einmal zwischen den Extremen haßerfüllter Ver-

achtung und neid- oder verehrungsvoller Bewunderung hin und her. Aus dem „blutbeflecktesten Wesen“, aus dem als vogelfrei geltenden „Widersacher alles Rechtes“ ist nicht selten ein um seiner ruhmwürdigen und heilsamen Taten willen hochgepriesener, von Mit- und Nachwelt gefeierter Monarch geworden.[1] Auch ist solch einem Umschwung eine sich selbst verstärkende Kraft zu eigen. Je geachteter ein Regiment, um so gesicherter ist es; und je gesicherter es ist, um so leichter kann es der Herrschaftsbehelfe entraten, die ihm die Achtung entziehen. Auch Dionysios wollte nicht nur gefürchtet sein. Verstand er es doch gleich Napoleon ebensogut durch Milde zu gewinnen, wie durch Härte zu erschrecken. Er war überdies ein Dichter, nebenbei mit der sprichwörtlichen Reizbarkeit eines solchen ausgestattet. Um aber auf diesem Feld auch nur so viel zu erreichen, als er tatsächlich erreicht hat — ist ihm doch kurz vor seinem Ende ein tragischer Siegespreis in Athen zuteil geworden —, bedurfte es der Vertiefung in die Werke der alten Dichter, ein Studium, das einen nicht geringen Teil seiner knapp bemessenen Muße in Anspruch nahm. All das ist mit innerer Stumpfheit und Roheit kaum vereinbar. Es gibt einen Vers von ihm, der also lautet: „Des Unrechts Mutter ist die Fürstenmacht.“ Das griechische Wort (Tyrannis) verrät noch deutlicher, daß er hierbei an seine eigene Lage zu denken nicht umhinkonnte. Man möchte vermuten, daß die Umgebung jenes Tragödienverses das Für und Wider seines Rechtes und seiner Schuld andeutend erörtert hat. Doch wie dem sein mag: mit bestem Fug durfte er sich sagen, daß er in exzeptionellen Formen eine Aufgabe gelöst hatte, die einer Lösung mit normalen Mitteln unzugänglich war. Als er nach dem Szepter griff, war das Griechentum Siziliens an seiner Wurzel bedroht. Karthagos Siegeszug hatte begonnen. Selinus, Himera, Akragas waren binnen weniger Jahre genommen, ihre Bevölkerungen teils getötet, teils ins Elend getrieben worden; nirgends zeigte sich der schwächste Ansatz zu einem auf Bündnissen ruhenden, einträchtigen Widerstande der Hellenen. Ganz im Gegenteil; ihre Zwistigkeiten hatten den Landesfeind herbeigerufen. Dionysios hat die Grenzlinien des karthagischen Besitzes nicht allzu weit nach Westen zurückgeschoben, aber er hat dessen sonst unvermeidliche weitere Ausdehnung nach Osten endgültig aufgehalten. Wohl mochte er einen Anspruch auf dankbare Anerkennung der Griechen zu besitzen wähnen; wohl mochte er sich würdig erachten, die Weihe seiner Herrschaft dort zu empfangen, wo Gelon und Hieron, die seine Vorbilder sein mußten und die er im großen wie im kleinen mehrfach nachahmte, sie empfangen hatten — aus der Hand der Dichter und Denker gleichwie von den großen Festversammlungen der Hellenen. Alle diese Erwartungen wurden arg getäuscht. In Olympia, wo Hieron so glänzende, von Pindar und Bakchylides gefeierte Siege errungen hatte, harrte seiner nur Hohn und Unglimpf.

Hat doch die von dem Redner Lysias gegen „den Tyrannen Siziliens" aufgereizte Menge die in Gold- und Purpurschmuck prangenden Zelte der von seinem Bruder geführten Festgesandtschaft zu stürmen begonnen und des Fürsten eigene Dichtungen ausgezischt. Die Schwere dieser Kränkung soll ihn dem Wahnsinn nahegebracht haben.[1]

Trotz alledem darf es fraglich heißen, ob der das Selbstgefühl des mächtigen Herrschers verletzende Freimut Platons den schließlichen Bruch allein verschuldet hat. Vielleicht ward Dionys von dem Scharfblick des Mißtrauens geleitet — jenes verzehrenden Mißtrauens, welches ihm das Leben zur Qual und ihn selbst zum Typus des „finsteren", von Sbirren und Spähern umringten „Wüterichs" gemacht hat. Dion war sein Schwager und sollte bald sein Eidam werden. In dem stattlichen, hochbegabten Prinzen erblickte er die stärkste Stütze seiner Dynastie. Mit Besorgnis mußte er gewahren, wie der empfängliche Jüngling dem denk- und redegewaltigen Fremden sich mehr und mehr zu eigen gab. Er witterte kommendes Unheil. Und die Zukunftsgefahr mit starker Hand skrupellos zu ersticken hat sich der Despot befugt erachtet. Als Platon zugleich mit dem spartanischen Gesandten Syrakus verließ, richtete der Fürst an diesen insgeheim die Bitte, ihn von jeder Sorge, die Platon zum Gegenstand hätte, für immer zu befreien. Pollis glaubte sich wohl des Auftrags in der mindest anstößigen Weise zu entledigen, indem er seinen Reisegefährten auf Ägina ans Land setzte. Zwischen Athen und dieser Nachbarinsel wütete damals die bitterste Fehde. Jeder auf ihr betroffene Athener war — so wollte es ein Volksbeschluß — dem Tod oder der Sklaverei verfallen. Platon traf das mildere Los, vielleicht weil er unfreiwillig auf die Insel geraten, vielleicht auch, weil sie die Stätte seiner Geburt war. So ist ihm der jäheste Schicksalswechsel nicht erspart geblieben: gestern auf dem Estrich einer Königsburg, heute auf dem Sklavenmarkt, eines Käufers und Herrn gewärtig! Wenig fehlte, und das glänzende Licht wäre in der dumpfen Enge eines Knechtsdaseins erloschen. Doch das Schicksal war mit der Philosophie im Bunde. Ein vermöglicher Fremder, Annikeris aus Kyrene, der Platon von seinem dortigen Aufenthalt her kannte, weilte eben damals zu flüchtigem Besuch in Ägina. Dieser beeilte sich, ihn loszukaufen und außerhalb Äginas in Freiheit zu setzen. Die Freunde in Athen sammelten eine Geldsumme — man nennt zwei- bis dreitausend Drachmen —, welche sie dem Annikeris als Ersatz anboten, und die, als der vornehm gesinnte Mann das Anerbieten ausschlug, zum Ankauf des Grundstückes gedient hat, auf welchem Platons Lehranstalt errichtet wurde. Die ganze Erzählung klingt romanhaft genug; doch ist kein ernster Grund vorhanden, ihre durch gute Zeugen, zumal durch eine gelegentliche Anspielung des Aristoteles, verbürgte Wahrheit zu bezweifeln.[2]

6. An einer der reizvollsten Stellen seiner Schriften läßt Platon seinen Meister Sokrates, von einem jungen Freunde begleitet, der Unruhe und dem Geräusch der Stadt entfliehen.[1] Beide eilen vor das Tor, erkiesen sich einen kühlen Ruheplatz und beginnen dort unter dem Laubdach einer schattigen Platane, auf den Rasen eines sanften Abhanges hingelagert, in der Feierstille des Mittags, die nur der Ruf der Zikade unterbricht, jenen Austausch von Reden und Gedanken, der den Dialog „Phädros" ausmacht. Es erfreut zu denken, daß das tiefe Gefühl für Naturschönheit, das aus dieser Darstellung spricht, für Platon nicht ungestillte Sehnsucht bedeutet hat. Als er 40jährig zu dauerndem Aufenthalt in die Heimat zurückgekehrt war, faßte er den für den Sohn eines vornehmen Hauses völlig neuartigen Entschluß, eine Lehranstalt zu gründen. Gleichwie Sokrates mit lernbegierigen Jünglingen zumeist in der Umgebung der Turnstätten verkehrt hatte, so suchte auch Platon den Anschluß an eine solche, worin ihm Antisthenes (im Kynosarges) vielleicht schon vorangegangen war (vgl. S. 134), Aristoteles (im Lykeion) später nachgefolgt ist. So wurden die drei großen Gymnasien Athens in dauernde Verbindung mit der Philosophie gesetzt. Platon hat die Akademie gewählt und dadurch dem Namen dieser Örtlichkeit eine für alle Zeiten vorbildliche Bedeutung verliehen.

Etwa 20 Minuten weit vor dem „Doppeltor", das aus der „Dromos" (Korso) genannten Prachtstraße in die „Töpfervorstadt" führte, befand sich die genannte Turnschule.[2] Zu ihr gelangte man auf einem Wege, der mit öffentlichen Denkmalen aller Art, vornehmlich mit Ehrengräbern (darunter jenen des Perikles, der Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton usw.), dicht besetzt war. In ihrer Umgebung standen vielerlei Heiligtümer, vor allem ein der Athena geweihter, von 12 Ölbäumen umgebener Altar. Der geheiligte Bezirk war durch den Naturfreund Kimon, der ja auch den Marktplatz mit Bäumen bepflanzt hatte, mittelst künstlicher Bewässerung in einen ganz eigentlichen Park verwandelt worden. Hier gab es neben breiten, sorglich gepflegten Wegen grasreiche Wiesen, schattige Laubgänge und lauschige Plätzchen unter Riesenbäumen, die zu den athenischen Merkwürdigkeiten zählten. Hier, wo (mit Aristophanes zu sprechen) „die Ulme mit der Platane flüsternde Zwiesprach hielt", hatte gleich anderen Knaben wohl auch Platon, „von Heckenblüten und von Unschuld duftend", sich getummelt. In der Nähe der Heiligtümer und der Turnstätte erwarb er nun jenes Grundstück, wo sich inmitten eines Gartens von mäßiger Ausdehnung ein Gebäude erhob, welches für lange Zeit der Mittelpunkt der Schule geblieben ist. Hier nahm Platon selbst seinen Wohnsitz und verbrachte den Rest seiner Tage in enger Lebensgemeinschaft mit einem Kreise vertrauter Schüler. Hier gab es jene frugalen Mahlzeiten, die von den gängereichen Generalsdiners so vorteilhaft abstachen, jene geist-

durchwürzten Symposien, die in allen Philosophenschulen Nachahmung und in einer eigenen Literaturgattung ihren Reflex gefunden haben.[1] Sie waren zum Teil mit der Geburtstagsfeier des Stifters, zum Teil mit Opfern verknüpft, die den Schutzgöttinnen der Anstalt dargebracht wurden. Es waren dies die Musen, die in allen Unterrichtsanstalten — von den Turnschulen abgesehen, in welchen Hermes ihre Stelle einnahm — durch eine größere Monatsfeier und wahrscheinlich alltäglich durch eine kleine Darbringung geehrt wurden, etwa wie jeder Gerichtsverhandlung, jeder Beratung der Volksversammlung ein geringes Opfer voranging. In dem von Platon, wahrscheinlich im Garten selbst, errichteten Musenheiligtum wurden diesen Göttinnen die Grazien zugesellt. Ihre Standbilder stiftete Platons Neffe und versah sie mit einer Aufschrift, deren Wortlaut wir noch kennen:

> Göttinnen weihete Göttinnen hier, die Chariten den Musen,
> Speusipp dankbaren Sinns, weil sie ihm Wissen geschenkt.

Die Lehrvorträge fanden in Hallen statt, in denen sich an den Hauptsitz (Exedra) Reihen von Steinbänken anschlossen, von der Art, wie solche neuerlich auf Delos und in Olympia in unmittelbarem Zusammenhang mit Turnstätten aufgefunden worden sind.[2] Die Liberalität, welche die Lokalbehörden (Demen) in solchen Fällen an den Tag legten, entsprang wohl nicht zum mindesten der Aussicht auf materielle Vorteile, welche der gesteigerte Besuch eines Gymnasiums den darin Beschäftigten und die Ansiedelung vieler Studierenden dem umgebenden Stadtviertel eintrug. Um Platon versammelten sich allgemach junge Männer aus allen Gegenden von Hellas, die zum geringeren Teile die Wissenschaft zu ihrer Lebensaufgabe wählten, in überwiegendem Maß allgemeine Bildung, zumeist als eine Vorbereitung für das öffentliche Leben, erstrebten. Sie gehörten augenscheinlich größtenteils den vermöglichen Klassen an. Die jungen Akademiker trugen (wie wir aus dem Spott der Komiker ersehen) in Kleidung und Auftreten eine einigermaßen gesuchte Eleganz zur Schau. Man erkannte sie an ihrer wohlgepflegten Haartracht, an schmucken Kappen und zierlichen Spazierstöcken, wobei sie sich in wahrscheinlich bewußtem Gegensatz zu der kynischen Verwilderung befanden, die in der rivalisierenden Schule des Antisthenes zu Hause war (vgl. S. 119). Die materielle Grundlage der Unterrichtsanstalt müssen freiwillige Beiträge der Hörer gebildet haben. Von gelegentlichen Beisteuern einzelner sehr vermöglicher Freunde wie Dions von Syrakus wird uns berichtet; aber es läßt sich nicht absehen, wie die Anstalt ohne zahlreiche derartige, gleichviel ob geregelte oder zwanglose, Beiträge bestehen konnte.[3] Hätte Platon die Kosten ausschließlich aus eigenen Mitteln bestritten, so wäre uns ein so völlig singuläres Vorkommnis nicht verschwiegen worden. Auch waren seine

Vermögensverhältnisse keine allzu glänzenden. Das könnte man schon aus dem Umstand vermuten, daß sein Vater mit Grundbesitz auf der eroberten Insel Ägina ausgestattet ward; es ergibt sich auch aus der Erzählung von seinem Loskauf durch die Freunde und von der oben geschilderten Verwendung des von Annikeris verschmähten Geldbetrages; auch war jedenfalls sein Oheim Charmides nahezu verarmt. Dem widerspricht auch nicht sein uns, von einer Lücke abgesehen, wohl erhaltenes Testament. An Ausdehnung und an Prunk konnte die in ihren Anfängen sehr bescheidene Anstalt, die wir fortan schlechtweg die Akademie nennen wollen, mit der von dem Prinzenerzieher Aristoteles gegründeten ganz und gar nicht wetteifern. Gewisse Grundzüge aber waren den beiden Anstalten gemein. In keiner von beiden bestand, was sehr auffällig ist, sich aber streng erweisen und auch ausreichend erklären läßt, eine die Schriften des Schulgründers bewahrende Büchersammlung. Keine von beiden besaß ursprünglich, ja noch lange Zeit darnach, die Rechte einer Korporation; sie waren das Eigentum des Schulgründers, der sie durch letztwillige Verfügung an andere übertrug, die sie ihrerseits wieder an bestimmte Individuen vererbten.[1] Die Stelle einer eigentlichen Stiftung oder eines Zweckvermögens vertrat die durch dringende Ermahnungen den Erben ans Herz gelegte moralische Verpflichtung, an der Nutznießung der Lehranstalt alle „Mitphilosophierenden" teilnehmen zu lassen und sie in diesem Sinne, „nicht anders als ob sie ein Heiligtum wäre" (wie es mit einer bezeichnenden Redefigur in Theophrasts Testamente heißt) als Gemeinbesitz zu verwalten. Was den Schulvorstand oder „Leiter" (Rektor) betrifft, so wurde der erste Nachfolger des Stifters überall von diesem ernannt, die späteren Rektoren dagegen wurden fast durchweg erwählt; und zwar in der Akademie ähnlich wie an manchen Universitäten des Mittelalters von der Gesamtheit der „jungen Leute" unmittelbar und in geheimer Abstimmung. Diese lieferte bisweilen ein ganz unerwartetes Ergebnis und ist gelegentlich, wie sogleich bei der Wahl des dritten Schulhauptes, auch mit „knapper Mehrheit" erfolgt. Selbst bloße Höflichkeitsrücksichten haben dabei gelegentlich eine Rolle gespielt, wie denn in einem Falle der Erkorene (Sokratides) auf die ihm bloß seines Altersranges wegen zuerkannte Würde freiwillig verzichtet hat. Aus alledem ergibt sich die naheliegende Folgerung, daß der Rektor keineswegs der einzige Lehrer war, obgleich uns hierüber kaum irgendwelche verläßliche Details überliefert sind, außer etwa, daß Platon selbst an Speusipp und an Menedemos von Pyrrha Assistenten besessen hat. Ebenso selbstverständlich ist es, daß der Unterrricht während einer gelegentlichen Abwesenheit des Schulhauptes, so während der zwei späteren sizilischen Reisen Platons, nicht vollständig ins Stocken geraten ist.

Platons eigene Lehrtätigkeit hat sich ohne Zweifel über die meisten Zweige der Philosophie erstreckt. Es gab Nachschriften der Schüler, die zum Teil veröffentlicht wurden, wie wir aus gelegentlichen Andeutungen und aus dem Titel eines verlorenen Buches des Aristoteles entnehmen.[1] Ein heiteres Erlebnis, das dieser zu erzählen liebte, lehrt uns, daß mindestens einzelne Vortragskurse einem weit ausgedehnten Hörerkreise zugänglich waren, wobei selbst Platon, wenn der Inhalt der Vorträge nicht den durch den Titel erregten Erwartungen entsprach, ein Fiasko erleiden konnte. Daneben umfaßte seine Lehrtätigkeit auch mit einem recht engen Schülerkreise gepflogene Erörterungen, die sich in einigen der spätesten Dialoge spiegeln und die man nicht unpassend mit unseren seminaristischen Übungen verglichen hat.[2] Vielleicht darf man hierauf die in voller Allgemeinheit nicht recht glaubliche Nachricht beziehen, daß Platon in späterer Zeit (und das war doch die Zeit des höchsten Ruhmes und des gesteigerten Schülerzuspruchs) die Lehrvorträge in seinem Gärtchen, gleichsam als ein Privatissimum, gehalten hat.[3] In noch innigere Berührung kam wenigstens eine Auswahl der Jünger mit dem Meister, der täglich, so scheint es, eine Anzahl von ihnen an seinen Mittagstisch gezogen hat.[4] Jedenfalls nahmen nicht Wenige an den schon erwähnten Symposien teil. In frohgemuter und feinsinniger Unterhaltung beim Weinbecher fand Platon augenscheinlich die wirksamste Erholung, und er erblickte darin zugleich eines der kräftigsten Erziehungsmittel. Gleichen Sinnes waren seine Nachfolger, von denen der gesellig-heitere Speusipp nicht minder als der schwerflüssige Xenokrates, desgleichen der rastlos tätige Aristoteles „Tischregeln" und „Trinkordnungen" zu verfassen und darin auch die äußere Erscheinung der Gäste einer heilsamen Zucht zu unterwerfen nicht verschmäht haben. Was über die mächtigen Impulse, die von der Akademie ausgegangen sind, gleichwie über die Persönlichkeit ihrer Mitglieder zu sagen ist, wird im weiteren Verlaufe dieser Darstellung einen geeigneteren Platz finden.

Weit hinaus in die Ferne der Zeiten hat diese Schulstiftung gewirkt. Am Eingang der Akademie stand ein altertümliches Denkmal, von welchem der dem menschenfreundlichen Titanen Prometheus zu Ehren veranstaltete Fackel-Wettlauf seinen Ausgang nahm. Zehn Reihen bildeten — der Zehnzahl der attischen Stämme entsprechend — die in gemessenen Abständen hintereinander aufgestellten und sich ablösenden Läufer. Ihnen lag es ob, die Fackel brennend an das Ziel zu tragen. In ähnlichem Wetteifer haben die großen zu Athen heimischen Philosophenschulen sich miteinander gemessen. Sie alle waren eifrigst bestrebt, die an dem prometheïschen Funken entzündete Flamme im Wechsel der Generationen unversehrt zu bewahren und weiterzutragen.

In diesem Kampfe hat die Schule Platons, die alle anderen überdauert hat, den Sieg gewonnen.[1]

Wir aber wenden nunmehr den Blick ab von dem äußeren Lebenswege des Gründers der Akademie. Sein Schiff ist in den bergenden Hafen eingelaufen, aus dem es erst spät wieder der Sturm politischer Begebenheiten zeitweilig entführen sollte. Mittlerweile wollen wir es versuchen, den Gang der inneren Entwicklung Platons an der Hand seiner Geisteserzeugnisse bis zu jenem Zeitpunkt zu verfolgen.

Zweites Kapitel.

Die Echtheit und die Zeitfolge der platonischen Schriften.

Die Aufgabe, die wir in dem nächstfolgenden Abschnitte zu lösen trachten, ist von ungemein großen Schwierigkeiten umgeben. Völlig frei von solchen würde sie auch dann nicht sein, wenn die äußeren Bedingungen des Falles die denkbar günstigsten wären. Gönnen wir uns für einen Augenblick den Luxus eines Wunschtraums. Nehmen wir an, ein Vertrauter Platons, etwa sein schon mehrfach genannter Neffe Speusipp, hätte das getan, was er in einer müßigen Viertelstunde tun und wodurch er sich ein unvergängliches Verdienst um die Geschichte der Philosophie erwerben konnte: er hätte die zeitliche Abfolge der Schriften seines Oheims auf einem Blättchen vermerkt, und eine Abschrift desselben wäre uns erhalten geblieben. Dann würden wir des vornehmsten Behelfes für die Erkenntnis der Geistesentwicklung Platons nicht mehr entraten. Die Lücke freilich, welche z. B. in Ansehung Goethes unsere Kenntnis seiner gehaltvollen Tagebücher, seiner umfänglichen Briefwechsel und zahlreicher von Zeitgenossen mitgeteilter Gespräche ausfüllt, würde noch immer klaffen; in der Hauptsache aber könnte das Problem, das uns beschäftigt, als gelöst erscheinen. Die Schwierigkeiten der Darstellung jedoch wären damit noch nicht beseitigt. Die zwei leitenden Gesichtspunkte der zeitlichen und der stofflichen oder sachlichen Zusammengehörigkeit würden einander nach wie vor den Vorrang streitig machen. In Wahrheit stehen jedoch die Dinge unendlich viel schlimmer. Der Gesichtspunkt der Entwicklung läßt sich bei einem in stetem Fortschreiten begriffenen Denker, wie es Platon ist, nicht ungestraft mißachten. Das dieser Einsicht dienliche Material aber liegt nur an einigen wenigen Stellen offen zutage. So erfahren wir durch Ari-

stoteles, daß Platons „Gesetze“ seinem „Staate“ nachfolgten, und anderweitig wird uns gemeldet, daß sie aus seinem Nachlaß herausgegeben wurden, somit ein Erzeugnis seines höchsten Alters sind.[1] Hier also erfüllt die literarische Überlieferung im wesentlichen unser Verlangen; wir lernen die Abfolge der beiden Werke und die Abfassungszeit des einen, wenngleich nicht jene des andern, mit unbedingter Sicherheit und Genauigkeit kennen. Die Wißbegier unseres Jahrhunderts hat sich jedoch durch die gewaltigen Hindernisse, die sich ihr hier entgegentürmen, nicht abschrecken lassen. Über die Zeitfolge und desgleichen über die Echtheit der platonischen Schriften ist unendlich viel geforscht und verhandelt worden, glücklicherweise nicht, ohne daß schließlich eine Einigung oder doch eine weitere Fortschritte verheißende beträchtliche Annäherung der weit auseinandergehenden Ansichten erzielt worden ist.

Die Echtheitszweifel sind ein Übel, das die Kehrseite eines großen Glücksfalls bildet. Eines unerhört großen Glücksfalls! Platon ist der einzige altgriechische Originaldenker, von dem alles, was er geschrieben hat, auf uns gekommen ist. Alles und noch etwas mehr. Über dieses Mehr schwebt ein Prozeß, dessen Ende noch aussteht. Schon im Altertum waren die Sachkenner hierüber nicht völlig eines Sinnes. Unsere Berichte unterscheiden „echte“, angezweifelte und „einstimmig verworfene“ Gespräche.[2] Die letzteren, von denen einige verloren sind, sollen uns nicht weiter kümmern. Die Verhältniszahl der angezweifelten Dialoge zu den echten aber ist in den ersten zwei Dritteilen des vorigen Jahrhunderts ins Ungemessene gewachsen. Der an geschichtlichen, philologischen und nicht zum mindesten an theologischen Studien erstarkte kritische Sinn ward mehr und mehr geschärft und bis zur Überfeinerung gesteigert. Man stand schließlich vor einem Ergebnis, das auch den Mutigsten stutzig machen und den Zweifel an der Berechtigung des Zweifels wecken mußte! Nur ein Vierteil der Werke Platons hatte die Feuerprobe bestanden; drei Vierteile wurden, von namhaften Stimmführern wenigstens, für unecht erklärt. In diesem Verdikt lag nebenbei eine überschwengliche, dem Genius Platons unwillkürlich dargebrachte Huldigung. Nur die vollendetsten Schöpfungen wurden seiner würdig erachtet. Und doch konnte man eine Warnung vor solchem Übermaß der Skepsis schon einem Wort des Aristoteles entnehmen, der an seine Kritik der „Gesetze“ die auf die platonischen Schriften überhaupt zielende Bemerkung knüpft: „Genial und geistreich, originell und anregend sind sie alle; daß aber alles darin vortrefflich sei, heißt wohl zuviel verlangen“. Man übersah, daß selbst die Laufbahn des begnadetsten Künstlers Stufen der Vorbereitung und auch Stunden des Ermattens aufweist, und daß, ihm seine Skizzen, Vorarbeiten, nur halb gelungenen Studien absprechen nichts anderes heißt, als wollte man die Berggipfel der zu ihnen hinan-

führenden Vorhügel und der sie trennenden Einsenkungen berauben. Nicht nur hat Platons Kunstvollendung mittelbar, die Weite und Größe seines Sinnes hat auch ganz unmittelbar der Anerkennung seiner Schriften Eintrag getan! Tief eindringende, unablässig geübte Selbstkritik ist so wenig nach jedermanns Geschmack, daß sie nicht einmal jedermann begreiflich und glaubhaft dünkt. „Kann man" — so hat nahe am Anfang des abgelaufenen Jahrhunderts ein kritischer Hitzkopf ausgerufen — „kann man glauben, daß Platon einen Hauptbestandteil seines eigenen Systems habe widerlegen wollen?"[1] Auf Grund dieses Unglaubens wurde damals ein Werk (der „Sophist") verworfen, wie in unseren Tagen ein anderes auf Grund der verwandten Behauptung, es sei dem „Urheber einer Theorie" nicht verliehen, „auf solche grundstürzende Einwürfe zu fallen", wie der „Parmenides" sie gegen die Ideenlehre vorbringt. Auch drohte die überkritische Methode sich unaufhörlich im Kreise zu drehen.[2] Der eine beanstandete das Werk A wegen seines wirklichen oder vermeintlichen Widerspruchs mit B; der andere erhob Bedenken gegen B wegen seines wirklichen oder angeblichen Widerstreits mit A. Es ergab sich die von den Einsichtigsten (wie Friedrich Schleiermacher) früh erkannte Notwendigkeit, der Kritik eine unanfechtbare Operationsbasis zu schaffen: „einen Stamm" von Werken auszumitteln, der jedem Zweifel entrückt ist und somit einen unangreifbaren Maßstab für die Prüfung des Restes abgibt. Um hier jeder Möglichkeit einer Täuschung zu entgehen, suchte man Zeugnisse zu gewinnen und zu sammeln, an welche auch der vermessenste Zweifel sich nicht heranwagen konnte. Als solche galten mit Recht in erster Reihe die, teils namentlichen teils andeutungsweisen, Anführungen in den Schriften des Aristoteles.[3]

Damit hatte man eine Bahn betreten, die in der Tat zu gesicherten Ergebnissen geführt hat. Aber hart neben dem rechten Wege lag auch hier der Irrweg. Von dem richtigen Geleise geriet die Forschung unvermerkt auf eine Abzweigung, die sie weiter und weiter von ihm entfernt hat. Nicht eine Überschätzung jener entscheidenden Zeugnisse griff Platz, wohl aber eine Fehlschätzung. Was Aristoteles bezeugt, ist fraglos echt; aber was er nicht bezeugt, kann darum nicht als unecht oder auch nur als mit dem leisesten Makel fraglicher Echtheit behaftet gelten. Wir besitzen nur die Hälfte der Werke des Aristoteles; und auch die in dieser Hälfte enthaltenen Anführungen sind durchaus von gelegentlicher (zumeist polemischer), d. h. von gänzlich zufälliger Art. Dem „Schluß aus dem Stillschweigen" fehlt hier jede Berechtigung. Wird doch beispielsweise einer der größten und glänzendsten Dialoge, der niemals von einem Hauch des Verdachtes gestreifte „Protagoras", von Aristoteles nirgends genannt; und nur spät ist es gelungen, einige Beziehungen auf ihn zu entdecken, die zur Sicherung einer angezweifelten

Schrift kaum als ausreichend gelten würden.[1] Von großem Belange hingegen, und zwar nicht nur für das einzelne Werk, sondern auch für die Sippe, der es zugehört, ist ein positives Zeugnis, welches die Echtheit eines von der modernen Kritik sehr geringschätzig behandelten Gespräches verbürgt, wie der „Kleinere Hippias“ eines ist.

2. Die unser Mißtrauen herausfordernde relative Minderwertigkeit einer Leistung bildet nur eine Abart einer vielumfassenden Gattung: der Abweichung von dem Normaltypus, den man aus den übrigen Werken desselben Meisters abgezogen hat. So könnte ein mit dem Namen Tizians bezeichnetes Gemälde diesem aberkannt werden, nicht nur, wenn das Bild einem Tizian nicht zuzutrauende Mängel, sondern auch, wenn es eine Anzahl von Eigentümlichkeiten aufwiese, die allen Malweisen des Künstlers gleichmäßig fremd sind. Dieser Maßstab erheischt eine um so weitherzigere Anwendung, je länger die Schaffenszeit des Meisters gewährt hat und je größer die Mannigfaltigkeit seiner Schöpfungen ist. Beides trifft bei Platon im höchsten Maße zu. Er war, selbst wenn wir ihn nicht vor dem dreißigsten Jahre das Schreibrohr ergreifen lassen, durch ein volles Halbjahrhundert als Schriftsteller tätig. Gleichwie sein Entwurf einer Gesellschaftsreform im „Staate“ und in den „Gesetzen“ ein recht sehr verschiedenes Antlitz zeigt, so fehlt es auch den Darlegungen seiner sonstigen Doktrinen nicht an tiefgreifenden Unterschieden. Seine schriftstellerische Manier, so z. B. in der Handhabung der Dialogform, ist keineswegs immer dieselbe; seine Sprache erfährt in der Stilform wie im Wortschatz vielfache Wandlungen. So enthalten drei seiner letzten Schriften („Timäos“, „Kritias“ und die „Gesetze“) beinahe 1500 Wörter, die seinen übrigen Werken und zum Teil auch der ganzen zeitgenössischen Literatur abgehen.[2] Was will es da besagen, wenn man in irgendeinem Dialog eine geringe Anzahl sonst bei Platon nicht begegnender Wörter und Wendungen aufspürt oder auch manche Gedanken antrifft, denen anderwärts keine genaue Parallele entspricht? Ja selbst ernste Widersprüche nicht nur im Denken, auch in dem, was in größerer Tiefe liegt und darum wandelloser ist, in der Gefühlsweise und Gesinnung, müssen wir anzutreffen vorbereitet sein. In der „Apologie“ wird der Lustspieldichter Aristophanes geradezu als der moralische Haupturheber des Prozesses und somit der Hinrichtung des Sokrates bezeichnet. Im „Symposion“ läßt Platon den Verfasser der „Wolken“ mit Sokrates auf dem freundschaftlichsten Fuße verkehren. Man nehme an, eine der beiden Schriften wäre nicht, wie es in Wahrheit der Fall ist, gegen jede Anfechtung gefeit. Wie leicht möchte es dann geschehen, daß die Behauptung, beide Werke könnten unmöglich derselben Hand entstammen, nahezu allgemeinen Anklang fände, ja daß sie zu einem Schiboleth würde, an dem die angeblich

allein „Wissenschaftlichen“ und „Kritischen“ einander mit unfehlbarer Sicherheit zu erkennen vermeinten.

Von unbedingt beweiskräftiger Art ist nur e i n e Gattung von Diskrepanzen: der Widerstreit mit historisch gesicherten Tatsachen. Vor allem also Hinweise auf oder Anklänge an Personen und Begebenheiten, Denk- oder Redeweisen, von denen es unumstößlich feststeht, daß sie dem angeblichen Urheber des Werkes nicht bekannt sein konnten. Auf dieser Grundlage beruht z. B. die einmütige Verwerfung der einst dem A r i s t o t e l e s beigelegten Schrift „Von der Welt“, die — und zwar in einer den Zufall ausschließenden Zahl — Lehren und Kunstausdrücke enthält, welche, wie wir zuverlässig wissen, erst der nacharistotelischen Schule der Stoiker angehören. Der Verwendung dieser, der wirksamsten unter den hier in Frage kommenden Angriffswaffen, liefert jedoch das platonische Schrifttum gar wenige Handhaben. All diesen dringenden Ermahnungen zur Vorsicht gesellt sich (von den ans Groteske streifenden Widersprüchen zwischen dem subjektiven „platonischen Gefühl“ dieser und jener Forscher abgesehen) noch eine objektive Tatsache von erheblichem Gewichte zu. Innere Verdachtsgründe, die nicht an sich von zwingender Art sind, müssen eine stärkere oder schwächere Wirkung üben, je nach der V o r v e r m u t u n g (P r ä s u m t i o n), die sich aus der Art der Überlieferung ergibt. Wenn z. B. aus G o e t h e s Nachlaß heute oder morgen eine Schrift auftauchen sollte, deren Form oder Inhalt auch die Kundigsten befremden könnte, so würde der Umstand, daß dieser Nachlaß ohne jedwede Unterbrechung von treuen Händen behütet worden ist, bei der endgültigen Entscheidung schwer ins Gewicht fallen. Als dagegen vor ein paar Jahrzehnten angebliche Briefe der unglücklichen Königin M a r i e A n t o i n e t t e ans Licht traten, war den bald wahrgenommenen inneren Verdachtsmomenten kein derartiges Gegengewicht geboten. Denn der Herausgeber wußte über die Herkunft der ihm Gewinn bringenden Briefe keine andere Rechenschaft zu geben, als daß ein Teil ehedem einem von ihm nicht namhaft gemachten Konventsmitgliede, ein anderer einem gleichfalls ungenannt gebliebenen Antiquar gehört hatte. Das platonische Gesamtwerk nimmt eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Extremen ein. Platons Schriften waren zwar, wie schon bemerkt ward, nicht in einer Schulbibliothek aufbewahrt worden; aber ein beträchtlicher Kreis vertrauter Jünger mußte über ihre Echtheit und Unechtheit genaueren Bescheid wissen, und war wohl bisweilen in der Lage und kaum jemals durch ein unlauteres Interesse daran gehindert, gegen absichtliche Täuschungen oder unabsichtliche Irrungen rechtzeitigen Einspruch zu erheben. Auch sind wir nicht etwa auf das Zeugnis später Handschriften allein angewiesen. Einige der angefochtenen Dialoge sind durch Gegenschriften, die noch innerhalb des ersten Jahrhunderts nach Platons Ableben er-

schienen sind, oder durch das Zeugnis zum Teil noch älterer, in Ägypten gefundener Papyrusrollen gesichert („Lysis", „Euthydem", „Laches")[1]; den Gesamtbestand der Werke des Philosophen kennen wir aus dem Verzeichnis, welches der Vorstand der alexandrinischen Bibliothek, der gelehrte Aristophanes von Byzanz, etwa um 200 v. Chr. G. verfaßt und seiner kritischen Ausgabe zugrunde gelegt hat. Von diesem Verzeichnis ist uns allerdings nur ein Teil erhalten, nämlich die Aufzählung jener fünfzehn Schriften, die Aristophanes in Trilogien angeordnet hat, während unser Mittelsmann von den übrigen sagt: „Die anderen Schriften" enthielt jene Ausgabe „einzeln und ohne feste Ordnung". Es unterliegt jedoch kaum einem Zweifel, daß ein späteres, auf einem anderen Anordnungsprinzip, dem der Tetralogien, beruhendes Verzeichnis, jenes des Thrasyllos, welches die uns bekannten 36 Schriften enthält, auf der Liste des Aristophanes fußt und als ein Vertreter auch ihres verlorenen Teiles gelten kann.[2]

Eben die antike Überlieferung enthält jedoch einige Fingerzeige, die uns an ihrer uneingeschränkten Verläßlichkeit irrezumachen geeignet sind. Unter den 13 Briefen, welche die platonische Sammlung umschließt, trägt einer, der 12., in unseren Handschriften den Vermerk: „Die Autorschaft Platons wird bestritten." Von verwandter Art ist die Notiz, daß Thrasyllos, der die „Anterasten" in seine Ausgabe aufgenommen hatte, trotzdem bei einer gelegentlichen Erwähnung des Dialogs den Zusatz beifügte: „wenn anders die ‚Anterasten' Platons Werk sind." Diese Vermerke und Zweifelsäußerungen gehen, wie man mit hoher Wahrscheinlichkeit vermutet hat, auf die Kataloge der großen Bibliotheken in Alexandrien und Pergamon selbst zurück.[3] Deren Vorstände mochten ein ihnen zum Kauf angebotenes Stück von einigermaßen bedenklicher Herkunft doch lieber annehmen als zurückweisen; und zwar mit Recht. War es doch dadurch vom drohenden Untergang bewahrt, während das endgültig weder bestätigte noch widerlegte Bedenken in einem Vermerk des Katalogs zum Ausdruck gelangen konnte. So mochte zwischen den Werken von unbestrittener Echtheit und jenen von ebenso einmütig anerkannter Unechtheit eine Zone von Schriften zweifelhafter Authentizität entstehen. Andere Bedenklichkeiten, zum Teil auf Gründe gestützt, wurden im Altertum gegen den platonischen Ursprung des „Hipparch", des „2. Alkibiades" und der — dem Herausgeber der „Gesetze", Platons Schüler und Amanuensis Philipp von Opus, zugeschriebenen — „Epinomis" ausgesprochen. (Von ganz anderer Art sind die Torheiten einiger Stoiker und Neu-Platoniker, die solche Werke, deren Lehrgehalt ihnen nicht mundete, darunter auch den „Phädon" und den „Staat", ihrem Verfasser abzusprechen sich erdreistet haben!) Da nun jene bibliothekarischen Vermerke sowohl als die nicht von vornherein abzu-

weisenden Verdachtsäußerungen nur gelegentlich zu unserer Kenntnis kommen, so fehlt uns volle Sicherheit über ihre Ausdehnung; und es bleibt der Kritik unbenommen, skeptische Streifzüge auch in den Bereich der durch kein uns bekanntes Stigma betroffenen Schriften zu unternehmen.[1] Nur muß sich diese Kritik aus den oben dargelegten Gründen der äußersten Behutsamkeit befleißen. In Ansehung der hier erzielten Ergebnisse empfiehlt es sich, an dieser Stelle nicht so sehr die persönliche Meinung des Verfassers als den gegenwärtigen Stand der Forschung mit wenigen Worten zu kennzeichnen. Außer den angeführten kleinen Schriften gelten die ebenfalls wenig umfangreichen Dialoge „Theages", „Minos" und „Kleitophon" der großen Mehrzahl der Forscher als nicht-platonisch. Minder entschieden lautet das Verwerfungsurteil der Mehrheit über den „1. Alkibiades". Jene Athetesen, die nur von einer beschränkten Zahl von Fachgelehrten aufrechterhalten werden, bedürfen kaum der Erwähnung an diesem Orte. Die lange Zeit bezweifelte Echtheit des „Größeren Hippias" und des „Ion" findet neuerlich mehr und mehr Anwälte.[2] Über die Briefe ist der Streit noch ungeschlichtet. Nur wenige Forscher glauben an die Echtheit aller; ihrer bis vor kurzem sehr geringgeschätzten Mehrzahl aber sind neuerlich namhafte Verteidiger erstanden; nicht minder der „Epinomis" genannten Fortsetzung der „Gesetze".[3]

3. Entbehren wir somit bei der Behandlung des Echtheitsproblems nicht jedes Anhalts an der antiken Überlieferung, so läßt uns diese bei der Erörterung der Zeitfrage nahezu vollständig im Stich. Wir unterscheiden absolute und relative Daten. An solchen der ersten Art leiden wir den empfindlichsten Mangel. Von den letzteren ist uns zwar gleichfalls so gut als nichts überliefert; aber einem großen Aufwand gelehrten Scharfsinns ist es nach zahlreichen Fehlversuchen endlich gelungen, eine Reihe sicherer Ergebnisse zu erzielen und Methoden zu entdecken, deren Anwendung auch noch eine weitere beträchtliche Ernte in Aussicht stellt. Die „Gesetze" das letzte Erzeugnis der platonischen Schriftstellerei — das ist so ziemlich das einzige der überlieferten Daten, das zugleich unbedingt verläßlich und in hohem Maße lehrreich ist. Wenn es hingegen bei einem späten Autor heißt: „Es geht die Rede, Platon habe zuerst den ‚Phädros' geschrieben; das" (großenteils erotische) „Thema ist ja auch von gar jugendlicher Art" —, so liegt die Vermutung nahe, daß die der Notiz nachfolgende Begründung ihre eigentliche Wurzel sei. Und nicht mehr Gewicht besitzt das von demselben Schriftsteller mit einem „man sagt" eingeführte Anekdötchen, Sokrates habe, als Platon seinen „Lysis" vorlas, ausgerufen: „Beim Herakles! Wie viel Unwahres hat doch der Jüngling über mich erzählt!"[4] Etwas mehr, aber nicht gar viel besagen ein paar Daten,

welche die Mehrzahl der Forscher dem Inhalt der Werke selbst abgewinnen zu können glaubte. Der „Menon" soll frühestens nicht lange vor 395, das „Symposion" nicht vor 384 verfaßt sein, weil dort von einer in jenem Jahr oder kurz vorher erfolgten Bestechung des Thebaners Ismenias durch die Perser die Rede ist, hier auf eine Auseinandersiedelung der Arkader durch die Spartaner angespielt wird, die man mit der in dem genannten Jahr erfolgten Auflösung Mantineias zu identifizieren nicht umhin kann. Das erste dieser Daten bedeutet indes wenig, da nicht leicht jemand daran denken könnte, den „Menon", dem jedenfalls der „Protagoras" und seine Sippe vorangehen mußte, über jene obere Zeitgrenze hinauszurücken.[1]

Weit höhere Ergiebigkeit eignet, wie sich gezeigt hat, der sprachlichen und inhaltlichen Vergleichung der platonischen Werke.[2] So groß auch hier die Zahl der durch grelle Widersprüche sich offenbarenden Mißgriffe ist, es bleibt ein sehr erheblicher und stetig wachsender Rest unanfechtbarer Resultate übrig. Wenn am Schluß eines Gespräches ein Problem als ungelöst gilt und dieses in einem anderen Dialoge seine Lösung findet; wenn eine Frage hier in spielender und gleichsam tastender, dort in tief eindringender Weise verhandelt wird; wenn einmal eine Grundlage gewonnen, ein andermal auf dieser Grundlage fortgebaut wird; wenn Platon jetzt eine Untersuchung in Aussicht stellt und sie anderswo tatsächlich in Angriff nimmt; wenn der Dialog A auf B klärlich voraus- oder das Gespräch D auf C deutlich zurückweist — in all diesen Fällen kann über das Zeitverhältnis der fraglichen Schriften kein Zweifel bestehen. Doch ist nicht — so mag hier mehr als einer unserer Leser verwundert fragen — der Fortschritt eines Autors, der Fortgang vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren, das sicherste Merkmal der zeitlichen Abfolge seiner Werke? Ohne Zweifel. Eben diesen Fortgang, die Entwicklung des Denkers sowohl als des Schriftstellers zu ermitteln, ist das Ziel der hier besprochenen Untersuchung. Es ist jedoch ein Ziel, das sich zumeist nur auf Umwegen erreichen läßt, aus dem einfachen Grunde, weil die Schätzung der Vollkommenheit, des Lehrgehaltes sowohl als der Stilform, bei Verschiedenen eine verschiedene ist, weil der Gegenstand, kurz gesagt, der subjektiven Willkür einen allzu großen Spielraum gewährt. So ist denn auch unsere Forschung nur dadurch in ein einigermaßen ruhiges Fahrwasser gelangt, daß sie möglichst objektive, ja möglichst äußerliche Anhaltspunkte zu gewinnen bestrebt war. Wir sprechen von den Sprachkriterien und ihrer Ermittlung auf dem Wege der Sprachstatistik.[3]

4. Wohl die Werke keines einzigen Autors alter und neuer Zeit haben eine so eindringende sprachliche Zergliederung erfahren als diejenigen Platons. Dem Fernstehenden mag die ungeheure, auf an sich

geringfügige Dinge verwendete Mühe kleinlich, ja widrig erscheinen. Aber Jakob Grimms „Andacht zum Kleinen" ist wohl niemals mit reicheren Erfolgen gelohnt worden. Nur in ihren Umrissen sollen diese hier verzeichnet werden.

Einige Partikel-Verbindungen, unseren „wie doch", „doch wohl", „aber doch" vergleichbar, fehlen dem halben Platon vollständig. Sie werden hingegen in großer Häufigkeit in seinem spätesten Werk angetroffen und desgleichen mit wachsender Häufigkeit in einer Reihe anderer Schriften. Man hat mit Recht geschlossen, daß die erste Schriftengruppe Platons Frühzeit, die zweite seinem höheren Alter angehört. Ein völlig gleichartiges Ergebnis ist von anderer Seite, ganz unabhängig hiervon, durch die Prüfung des Wortschatzes erreicht worden. Eine Anzahl von Dialogen weist, wie schon beiläufig erwähnt ward, eine außerordentlich große Menge von Wörtern auf, welche den übrigen platonischen Schriften fremd sind. Diese Tendenz zur Neuerung, gleichwie die Gemeinsamkeit der Neuerungen selbst, verbindet auch diese Gruppe aufs engste mit dem Werke, welches wir als das späteste Platons kennen, mit den „Gesetzen". Und die also gebildete Gruppe zeigt auch in sonstigen Stil-Eigentümlichkeiten, die sich vom Gröbsten bis zum Feinsten, von der Verdrängung einer Vergleichungspartikel durch eine andere, von der Bevorzugung einiger Bejahungsformeln und Superlative bis zu den Imponderabilien des Satzbaues, der Wortstellung und des Tonfalls erstrecken, eine höchst überraschende, den Zufall ausschließende Verwandtschaft. Was hier die Sicherheit der Ergebnisse verbürgt, ist der wunderbar zu nennende ungesuchte Einklang zahlreicher Untersuchungen — ein Einklang, der die nicht zu leugnenden Diskrepanzen an Bedeutung weitaus übertrifft. Denn daß es auch an solchen nicht fehlen kann, leuchtet vorweg ein. Einige der hier wirksamen Fehlerquellen mögen kurz erwähnt sein. Außer der zeitlichen Verschiedenheit gibt es andere Unterschiede unter den Schriften eines Autors; so den der mehr populären und der streng wissenschaftlichen Artung — ein Unterschied, der die Stilform beeinflussen muß und somit die aus der zeitlichen Nähe der Werke entspringende Stilverwandtschaft durchkreuzen kann. Auch der Möglichkeit ist zu gedenken, daß uns ein Werk in überarbeiteter Gestalt, wie eine neue Ausgabe sie erfordern mochte, vorliegt, so daß dem Schluß aus der Stilform auf die ursprüngliche Abfassungszeit nicht mehr volle Geltung zukommt. Ebenso kann es auch einen gelegentlichen Nachzügler geben: ein Denker mag eine Gruppe von Jugendwerken durch einen nachträglichen Beitrag ergänzen wollen, der somit inhaltlich einer früheren, stilistisch einer späteren Phase angehört. Neben diesen Möglichkeiten, welche die chronologische Verwertbarkeit der sprachstatistischen Ergebnisse schmälern, ist auch eines tatsächlichen dahin

gehörenden Vorkommnisses zu gedenken. Die sprachliche Entwicklung Platons hat sich zwar in erstaunlich weiter Ausdehnung, aber nicht durchgängig, als eine geradlinige erwiesen. Es gibt einige Fälle, in welchen unser Autor eine Sprachgewohnheit annimmt, sie allmählich steigert und ebenso allgemach wieder fallen läßt. Trotz alledem kann die Methode der Sprachstatistik als eine sehr vertrauenswürdige gelten, wenn sie in weitaus überwiegendem Maße zu Schlüssen führt, die sich miteinander, mit den anderweitigen, oben genannten Kriterien, mit den verläßlich überlieferten Tatsachen und mit den von Platon selbst erteilten Winken in Übereinstimmung befinden. Die Methode wäre gerichtet, wenn sie uns z. B. nötigte, die „Gesetze" vor den „Staat" zu stellen, die Ordnung der von Platon gebildeten Trilogien „Staat—Timäos—Kritias" und „Theätet—Sophist—Staatsmann" in ihr Gegenteil zu verkehren oder deutliche Vor- und Rückverweisungen nicht als solche anzuerkennen. Am unheilvollsten aber wäre es für sie, wenn ihre Resultate uns der Möglichkeit beraubten, vom Entwicklungsgange Platons, des Denkers wie des Schriftstellers, ein verständliches, den allgemein menschlichen und den individuellen Voraussetzungen gemäßes Bild zu entwerfen. Von alledem ist jedoch nicht die Rede. Die Feststellung zeitlich geschiedener Gruppen platonischer Schriften und die Einordnung der einzelnen Dialoge in diese kann (von einigen wenigen, allerdings nicht unwichtigen Ausnahmen abgesehen) als endgültig vollzogen gelten, während der anspruchsvollere Versuch, das Zeitverhältnis auch der Gruppen-Glieder durchweg festzustellen, noch nicht zum Abschlusse gediehen ist.

Auf diesen Grundlagen fußend, wollen wir im folgenden Platons Entwicklung schildern, wobei wir seine schriftstellerische Laufbahn in mehrere Abschnitte zerfällen. Seine gesamten zweifellos echten Werke, größere wie kleinere, wird unsere bald ausführlichere, bald kürzer gefaßte Überschau umfassen; daneben wird es an Vor- und Rückblicken nicht fehlen und gelegentlich wird die zeitliche Folge hinter den sachlichen oder stofflichen Zusammenhang zurücktreten müssen.

Drittes Kapitel.

Platon als Begriffs-Ethiker.

Vor mehr als siebzig Jahren hat ein deutscher Altertumsgelehrter, dessen derber Hausverstand durch Verfeinerung weder veredelt noch beirrt war, eine Wahrheit ausgesprochen, die uns wenigstens allezeit als eine selbstverständliche gegolten hat. Damals stellte Karl Friedrich Hermann an die Spitze der platonischen Schriftstellerei eine reinsokratische Periode.[1] Und, in der Tat!, wie natürlich, daß der hingebende Jünger, selbst wenn er ein Genie ist, ja vielleicht dann am allermeisten, sich in den Bahnen seines Meisters bewegt, ehe er sich neue und seiner langsam reifenden individuellen Eigenart gemäße Bahnen bricht und sie einschlägt. Diese Vermutung erwächst zur Gewißheit, sobald uns in den Werken des Schülers, mag er nun Raphael oder Platon heißen, Erzeugnisse begegnen, die ganz und gar vom Geist und von der Art, sei es des Perugino, sei es des Sokrates, durchtränkt sind. In unserem Falle gesellt sich zur inneren Evidenz der Tatsachen noch ein dokumentarisches Zeugnis vom höchsten Range. Aristoteles, der während Platons zwanzig letzter Lebensjahre zu dem Kreise seiner vertrauten Jünger gehört hat, weiß zu berichten, daß die Lehre von an und für sich existierenden Begriffen oder Urbildern eine Neuerung Platons und dem Sokrates völlig fremd war.[2] Danach ließe sich schon von vornherein vermuten, daß jene Fortbildung der sokratischen Begriffslehren in Platons frühesten Schriften noch nicht aufgetreten ist. Mit dieser Vermutung stehen die Tatsachen im besten Einklang. Es gibt eine Anzahl platonischer Schriften, die keine Spur der sogenannten Ideenlehre erkennen lassen. Da die große Mehrzahl derselben deutlich die Kennzeichen der ersten Sprachperiode aufweist, so stellt sich nichts der Annahme in den Weg und gar vieles empfiehlt sie, daß uns eben hier die Erstlinge der platonischen Muse vor Augen liegen. In Wahrheit haben auch schon Vorgänger K. F. Hermanns von einer sokratischen Periode gesprochen, sich die so gewonnene richtige Einsicht jedoch alsbald wieder dadurch verbaut, daß sie einige der Werke, welche eben die Ideenlehre darstellen, dieser Epoche zuweisen zu müssen glaubten.[3]

Platon tritt in dieser seiner ersten Schriftenreihe als Begriffs-Ethiker auf. Das will besagen, daß den Stoff seiner Untersuchungen die Ethik, ihre Form die begriffliche Untersuchung bildet. Im Laufe der Zeit wird dieses Keimblatt sich aufs reichste differenzieren. Neben den Begriffen der Ethik wird ihr lebendiger Gehalt zu immer stärkerer Geltung kommen. Von der Moralphilosophie aus wird der Denker zu

ihrer psychologischen Grundlage vordringen. Er wird sich in das Wesen der Seele und in ihre Schicksale vertiefen, nicht ohne hierbei von orphischen und pythagoreïschen Anregungen berührt zu sein. In den Begriffen andererseits wird er aus Gründen, die wir schon einmal kurz erörtert haben (vgl. S. 142) und weiterhin noch genauer darlegen werden, reale Wesenheiten erblicken, zu deren Kenntnis die Seele in ihrem Vorleben gelangt ist. So wird eine Brücke geschlagen werden zwischen der religiös angehauchten Psychologie und der Ontologie oder Metaphysik. Aber auch der Inhalt der Ethik wird sich erweitern, der Blick des Denkers wird sich von der Betrachtung der Einzel-Persönlichkeit zu jener des staatlichen und gesellschaftlichen Organismus erheben. Und schließlich wird, nachdem einige der Hauptwerke bereits beträchtliche Ausschnitte dieses Gesamtgebietes umfaßt haben, ein gewaltiger Bau erstehen, Platons Meisterwerk, dessen Name (der „Staat") zwar der Politik oder ausgeweiteten Ethik angehört, der aber in Wahrheit alle Teile seines Gedankensystems umschließt. Die Erreichung dieses Höhepunktes hat jedoch nichts weniger als Abschluß oder Stillstand bedeutet. Sie ist vielmehr der Beginn einer neuen und mächtigen Gedankenarbeit gewesen. Man kann diese Arbeit kurzweg als Revision bezeichnen. Der alt, aber nicht müde gewordene Denker unterzieht seinen gesamten geistigen Besitzstand einer durchgreifenden Prüfung. Was diese Probe besteht, wird festgehalten und gegen eigene sowohl als fremde Einwürfe verteidigt — eine Verteidigung, die gelegentlicher Offensivstöße nicht ermangelt. Der Rest wird teils umgebildet, teils fallen gelassen. Einen neuen Zuwachs bringt nur die in Platons Geist spät herangereifte Naturlehre. Diese, die Schlußphase seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, ist die chronologisch am vollständigsten gesicherte.[1] Daß „Sophist" und „Staatsmann", „Timäos", „Kritias" und „Philebos" im Verein mit den „Gesetzen" eine, und zwar Platons letzte Schriftengruppe bilden, darf als völlig ausgemacht gelten, während die mittlere Gruppe, wie von vornherein zu erwarten war, gegen Grenzstreitigkeiten, die ihr Bereich von beiden Seiten her antasten, nicht ebenso unbedingt gefeit ist.

Vorerst erhebt sich die Frage: wann fing Platon an, schriftstellerisch tätig zu sein? Schwerlich, so haben wir schon geantwortet, vor dem Tode des Sokrates; aber sicherlich, wie wir meinen, gar bald nach diesem verhängnisvollen Ereignis und in gar nachhaltiger Weise. Daran pflegt man zu zweifeln. Man setzt gemeiniglich voraus, daß Platon höchstens in Zwischenpausen seiner Reisen die Feder geführt, während dieser selbst aber der dazu nötigen Ruhe und Sammlung entbehrt hat. Diese Voraussetzung gilt uns als grundlos. Produktive Naturen werden durch den Wechsel des Aufenthalts und der Umgebung, wenn er nicht etwa ein fieberhaft rascher ist, eher zu einer Steigerung als zu einer

Verminderung ihrer Produktion bestimmt. Man denke an Descartes im Kriegslager vor Breda oder an Goethes römische Aufenthalte. Platon bedurfte für weitaus die meisten seiner schriftstellerischen Leistungen und gewiß für alle, die hier in Betracht kommen, keinerlei gelehrten Apparates. Er benötigte dazu nichts als seinen Kopf, sein Herz und die Behelfe des Schreibens. Kopf und Herz einer so reich angelegten Natur aber mußten in jenem Lebensabschnitt bereits übervoll sein und zur Entladung drängen. Wir empfinden demnach nicht die mindeste Schwierigkeit, Platon in Tarent oder Kyrene, in Ägypten oder Sizilien an seinen Gesprächen schaffend zu denken, und meinen sogar, daß die äußere Ungebundenheit dem künstlerischen Schaffen günstiger war als die Stellung an der Spitze einer weitverzweigten Lehranstalt. Wie sehr mußte es überdies gerade den unter Fremden Weilenden beglücken, sich frohe Heimats- und Jugendeindrücke vor das geistige Auge zu zaubern, sich wieder in die Schattengänge und in die „Halbrunde“ der Gymnasien zu versetzen, wo die Stimme des Sokrates, ein neues Leben erweckend, zum erstenmal an sein Ohr geschlagen hatte und in seine Seele gedrungen war!

2. Ein heiteres Vorspiel der ganzen langen Reihe platonischer Schriften möchte man den „Ion“ nennen.[1] Ein heiteres, aber darum keineswegs tiefen Ernstes ermangelndes Vorspiel. Sokrates trifft mit dem dünkelhaften Rhapsoden Ion aus Ephesos zusammen. Dieser knüpft an die Erwähnung eines soeben errungenen Erfolges die Bemerkung, er werde in der Erklärung Homers von niemand übertroffen, wenn er gleich allen anderen Dichtern unkundig, ja gleichgültig gegenüberstehe. An diesem Punkte setzt das sokratische Kreuzverhör ein. Zunächst wird das Ungereimte jener Sonderung haarscharf erwiesen. Da der Stoff der Dichtungen den Dichtern im wesentlichen gemein sei, so könne auch die Gabe der Auslegung und Beurteilung sich nur auf alle Dichtwerke insgesamt beziehen. Darin Bescheid zu wissen sei freilich nichts Geringes; es setze vielmehr die meisterliche Beherrschung aller Künste voraus. Homer handle hier von einem Sieg im Wagenrennen, dort von den Heilmitteln, welche die Blutung einer Wunde stillen. Jetzt sei er Hirt, dann Angler, ein andermal Zimmermann, am häufigsten Feldherr. Um die Richtigkeit der Behandlung all dieser Materien sachkundig beurteilen zu können, müßte auch sein Kritiker, der Rhapsode, auf allen diesen Gebieten Kenner und Meister sein. So wird denn Ion, da er auf den Ruhm, die homerischen Gedichte besser als jeder andere zu verstehen und zu beurteilen, nicht verzichten will, von Zugeständnis zu Zugeständnis und schließlich zu der Erklärung gedrängt, er selber sei nicht nur Rhapsode, sondern auch Feldherr! Der Spott, den Platon über die Rhapsoden ausgießt, gilt nicht nur diesen, sondern nicht minder den Dichtern

selbst. Daß er diesen hier, wie an einer wichtigen Stelle der „Apologie", die wahre, vernunftgemäße Einsicht abspricht und sie nur wie im Rausche und von einem „göttlichen Wahnsinn" ergriffen ihre Werke schaffen läßt, das sagt er uns so deutlich, wie es die Scheu, hochgehaltene Ideale seines Volkes anzutasten, dem jugendlichen Autor nur irgend gestattet. Die Rhapsoden heißen die „Dolmetsche der Dolmetsche". Sie vermitteln die ihnen zuteil werdende Eingebung, und diese ihre Mittelstellung wird durch das geniale Bild versinnlicht, das den Glanzpunkt des im übrigen so unscheinbaren Dialoges bildet. Die Muse, der Dichter, der Rhapsode oder Schauspieler und zuletzt der Hörer, sie bilden eine Kette von Ringen, deren oberster magnetische Kraft ausstrahlt und sie den anderen mitteilt. Die unstet und sprunghaft wirkende Inspiration, nicht aber „Kunst und Einsicht", bedingt das Gelingen dichterischer Leistung. „Feiner hätte Platon" — das bemerkt mit Recht ein neuerer Ausleger — „den Stoß gegen die Dichter nicht führen können".[1] Der dem Poeten innewohnende Anspruch, universales Wissen zu besitzen, alle Künste zu beherrschen, wird somit als ein wesenloser verhöhnt; daß er der „Kunst und Einsicht" entbehrt, das wird ihm mit stärkstem Nachdruck vorgeworfen! Schon vernimmt man von ferne den Ruf nach Sachkunde und Arbeitsteilung, der im „Staat" so laut ertönen wird. Daß Platon hier den Dichterkönig aus seinem Idealstaat hinauskomplimentiert, das ist der Abschluß einer Entwicklung, die im „Ion" ihren Anfang nimmt. Wir wohnen dem ersten Zusammenstoße zwischen der Poesie und dem sokratischen Intellektualismus bei. Da alles für sehr frühe Abfassung des kleinen Dialoges spricht, so darf man diesen vielleicht geradezu den Absagebrief nennen, den sein Verfasser an die dichterischen Bestrebungen der eigenen Jugend richtet (vgl. S. 199 f.).

Sollen wir mit einem Worte auf die Schwäche und zugleich auf die Stärke dieser Erörterungen hinweisen? Ihre Schwäche liegt augenscheinlich darin, daß vom Dichter statt der Darstellungskunst vielmehr die Herrschaft über den gesamten Stoff der Darstellung verlangt, d. h. daß von ihm universales Wissen gefordert und er, mit diesem Maße gemessen, unzulänglich befunden wird. Allein wir sehen über diese Einseitigkeit gern hinweg, wenn wir uns der tiefsten Wurzeln jener lebenslangen Fehde erinnern. Galt es doch Sokrates und seinem Jünger, das Dasein auf neue Grundlagen zu stellen, die Vernunft zur Gebieterin über die menschlichen Dinge zu erheben und die tiefstgreifenden Reformen dadurch anzubahnen, daß man sich bemühte, der Überlieferung in Sitte und Religion, wie sie vor allem in den Werken der großen Dichter verkörpert war, das Szepter zu entwinden. Dem Kampfe gegen den Irrationalismus (wenn wir so sagen dürfen) werden wir nahezu in jeder Phase der platonischen Schriftstellerei begegnen, dem Kampfe gegen den Universalismus oder die Prätension der

Allwissenheit vornehmlich in den Dialogen, deren Hauptgesprächsperson je einer der großen Sophisten ist.

So im kleineren „Hippias“, der zwar nicht zu den am frühesten verfaßten, wohl aber zu den am einfachsten gebauten dieser Gespräche gehört und daher ihre typische Art zu versinnlichen gar wohl geeignet ist.

3. Der unseren Lesern wohlbekannte Jugendlehrer dieses Namens (vgl. I [4] 357 ff.) wird hier dem Sokrates gegenübergestellt und nur in einem anderweitig unbekannten Jüngling Eudikos wird eine dritte, nahezu stumme, Gesprächsperson eingeführt. Hippias hat soeben, wohl in dem Innenraum eines Gymnasiums, eine Prunkrede über Homer gehalten. Die Menge der Zuhörer hat sich entfernt, und der zurückbleibende Sokrates knüpft an jene Rede Fragen über den Charakter der homerischen Helden. Da Hippias Achill für den Besten, Nestor für den Weisesten, Odysseus für den „Vielgewandtesten“ erklärt, heftet Sokrates sein Kreuz- und Querverhör nunmehr an diese Charakteristik des Odysseus. Zunächst bringt er Hippias dazu, das mehrdeutige „vielgewandt“ durch „lügenhaft“ zu ersetzen und dem also gekennzeichneten Odysseus den „wahrhaften“ Achilleus gegenüberzustellen. Dann ringt er ihm das Zugeständnis ab, daß die Lügenhaften nicht aus Unvermögen und Mangel an Einsicht lügen, sondern daß diese ihre Eigenschaft vielmehr auf Verständnis und Einsicht beruhe. Vermöge einer sokratischen Induktion, die von der dem Sophisten so geläufigen Rechenkunst ihren Ausgang nimmt, wird das Ergebnis erzielt, daß jeder auf dem Gebiete, dessen er am kundigsten ist, auch zu lügen am besten vermöge. Ein schlechter Rechner z. B. könnte, falls er über das Produkt 3×700 eine falsche Auskunft geben wollte, dennoch durch Irrtum auch das Richtige sagen, während der gute Rechner alle möglichen Zahlen zu nennen, der Zahl 2100 aber sorglich aus dem Wege zu gehen vermöchte. Wenn jedoch ein jeder in demselben Bereich am besten die Wahrheit zu sprechen und am besten zu lügen imstande sei, dann erweise sich jene gegensätzliche Charakteristik der zwei homerischen Helden nicht mehr als haltbar.

Nach einigen scherzhaften Abschweifungen, die aus der Iliade selbst den Beweis dafür zu erbringen versuchen, daß auch Achill sich keineswegs immer der Wahrhaftigkeit befleißigt hat, nach manchen Kundgebungen der ziemlich stark aufgetragenen sokratischen Selbstverkleinerung und nach einigen recht derben Äußerungen des Spottes über die beispiellose Vielseitigkeit des Sophisten, der ebensowohl Schuster als Dichter, nicht minder Kleider- als Gedächtniskünstler war — nach diesem Zwischenspiel, welches die Mitte und gleichsam den Ruhepunkt des

kleinen Dialoges bildet, wird die in Verhandlung stehende Grundfrage wieder aufgenommen.[1] Hippias hatte, und zwar in vollkommen richtiger Deutung jener von Sokrates angeführten Homerstellen, Achills Verfehlungen gegen die Wahrheit für unfreiwillige erklärt. Nicht die Absicht zu täuschen, sondern die Gewalt äußerer Umstände habe Achills Tun mit seinen Worten in Widerstreit geraten und angesichts der Notlage des Heeres den von ihm angekündigten Abzug nicht zur Ausführung gelangen lassen. Da erhebt sich denn die Frage, wer der Bessere sei: der freiwillig oder der unfreiwillig Fehlende?

Wieder betritt Sokrates den Weg des ihm so vertrauten induktiven Verfahrens. Von zwei Läufern, von zwei Sängern, von zwei Ringern sei doch derjenige der bessere, der nur dann langsam läuft, falsch singt oder dem Gegner unterliegt, wenn er es wolle; der schlechtere jener, der unabsichtlich die minderwertige Leistung aufweist. Nicht anders stehe es um die Werkzeuge des Handelns mit Inbegriff der Sinnes- und Bewegungsorgane. Jedermann werde es vorziehen, Augen oder Füße zu besitzen, mit denen man absichtlich schlecht sehen oder die man absichtlich nachschleppen kann, als solche, bei denen undeutliches Sehen oder Hinken unvermeidlich ist. Und dasselbe gelte von einem Steuerruder, von einem Bogen, auch von einem Tier und seiner Seele und endlich auch von einer Menschenseele, deren man sich als eines Werkzeuges bedient. Der Reiter werde eine leistungsfähige Pferdeseele, der Befehlshaber solch eine Soldatenseele der unvermögenden und darum unfreiwillig fehlenden vorziehen. Nach weiteren Exemplifikationen, welche die Ausübung der Arzneikunst, der Musik usw. betreffen, gelangt man an die Schwelle der seltsamen Frage, ob denn nicht auch die freiwillig unrecht Tuenden besser sind als die unfreiwillig Fehlenden? Der befremdete Hippias wird befragt, ob die Gerechtigkeit etwas anderes sei als entweder ein Vermögen oder eine Einsicht oder beides zugleich? In allen drei Fällen sei jene Folgerung unausweichlich. Im ersten Falle sei die vermögendere oder leistungsfähigere, im zweiten die einsichtsvollere, im dritten die jene beiden Vorzüge vereinigende Seele die gerechtere, die unvermögendere und einsichtslosere aber die ungerechtere. Nun habe sich gezeigt, daß der Leistungsfähigere und Einsichtigere auf allen Gebieten derjenige sei, der das Gute und Schlechte, das Schöne und Häßliche nach Belieben hervorzubringen imstande ist, daß dagegen der in beiden Rücksichten mangelhaft Ausgestattete unfreiwillig fehle. Jetzt wird aus dem Gesagten die Summe gezogen, aber freilich zugleich mit einem bedeutsamen Vorbehalt behaftet: „Die leistungsfähigere und bessere Seele wird, sobald sie unrecht tut, freiwillig unrecht tun, die schlechte aber unfreiwillig.“ Auch fehlt dieser Vorbehalt nicht dort, wo das Ergebnis noch mehr verallgemeinert wird, indem an die Stelle des Gerechten der Gute

überhaupt tritt: „Wer also freiwillig fehlt und Schimpfliches und Ungerechtes tut, der wäre somit, wenn es anders einen solchen gibt, kein anderer als der Gute.“ Hippias erklärt, er vermöge nicht zuzustimmen, worauf Sokrates erwidert: „Auch ich mir selbst nicht“. Doch ergebe sich der Satz mit Notwendigkeit aus der vorangehenden Erörterung. „Ich werde eben, wie ich immer wiederhole, in Ansehung dieser Dinge hin und her geworfen und bleibe mir selbst niemals treu. Daß es aber mir oder einem anderen Laien so ergeht, daran ist nichts Verwunderliches. Wenn jedoch auch ihr Weisen in die Irre geht, so steht es schlimm für uns; ist doch unserer Irrfahrt dann nicht einmal bei euch ein Ziel gesetzt“.[1]

Der kleine Dialog entbehrt ebensowenig der ungemein geschickten, auf das Schlußergebnis sicher lossteuernden Führung, wie der Anmut, die das Ziel des Weges zu verbergen und diesen selbst mit einigen erfreulichen Ruheplätzen auszustatten weiß. Besonders auffällig ist eine eigene Art des Witzes, die uns auch sonst bei Platon, zumal in seinen Jugendwerken, begegnet. Wir meinen die dem Stoff des Gespräches selbst entnommenen witzigen Wendungen von der Art jenes: „Du täuschest mich, o bester Hippias, und ahmst selbst den Odysseus nach“ oder (wo es gilt, den Sophisten an eine Einräumung zu erinnern, die dieser lieber vergessen sehen möchte): „Du bedienst dich wohl eben jetzt nicht deiner Gedächtniskunst“. Was aber den Gehalt und die eigentliche Absicht des Gespräches anlangt, so müssen wir vorerst unsere Leser an die ihnen wohlbekannte sokratische Lehre erinnern, vermöge deren niemand freiwillig fehlt (vgl. S. 51 ff.). Daran hat Platon in allem Wechsel und Wandel seiner Ansichten unverbrüchlich festgehalten.[2] Werke aus allen Perioden seiner Schriftstellerei legen hierfür ein vollgültiges Zeugnis ab. Da darf es denn schier unglaublich heißen, daß er jemals, zumal in einem dem sokratischen Ausgangspunkt augenscheinlich so nahestehenden Dialog, an diesem Satz ernstlich gezweifelt und überdies damit die dem Menschenverstand nicht weniger als der Sokratik Hohn sprechende Ansicht verbunden habe, freiwilliges Unrechttun sei besser als unfreiwilliges! Daß es mit alledem Platon nicht ernst ist, erhellt zum Überfluß aus der durchaus bedingten Art, in welcher am Schlusse vom freiwilligen Unrechttun die Rede ist. Auch erklärt ja Sokrates unverhohlen, daß ihn das Endergebnis nicht befriedigt, wenn es gleich aus der vorangehenden Erörterung mit Notwendigkeit zu fließen scheine.

Im übrigen wird uns das Gespräch nur unter der Annahme verständlich, daß es für einen engeren Kreis geistesverwandter und mit den sokratischen Grundlehren wohlvertrauter Leser bestimmt war. Diese werden den Widerspruch zwischen dem Scheinergebnis und der Willenstheorie ihres Meisters leicht durchschaut haben. Der freiwillige

Übeltäter ist dem unfreiwilligen überlegen — diese paradoxe These wird durch eine Induktion erhärtet, die uns von den leblosen Werkzeugen durch die Sinnes- und Bewegungsorgane unseres Körpers, über die von uns gebrauchten Tier- und Menschenseelen hinweg, unvermerkt zur eigenen Seele und ihrem Tun, d. h. aus der Region der Mittel in das Reich der Zwecke und letzlich aus dem Gebiet der untergeordneten Zwecke in jenes des obersten Lebenszweckes trägt. Was vom freiwillig schlecht Singenden, Rudernden, Reitenden usw. dargetan ward, wird schließlich auf den schlecht oder ungerecht Handelnden übertragen. Der Fehler dieser Übertragung liegt in folgendem. Jeder Unter-Zweck (wenn wir so sagen dürfen) kann unter Umständen einem anderen, als wertvoller erkannten Zwecke nachgesetzt werden; man kann freiwillig das Ziel verfehlen wollen. Der gute Läufer mag gelegentlich schlecht laufen wollen, um seine Gesundheit zu schonen; der gute Spieler mag gelegentlich schlecht spielen wollen, um die Gunst seines Gegners zu gewinnen; der gute Reiter mag gelegentlich schlecht zu Pferde sitzen wollen, um andere, seine Schüler, vor dem gleichen Fehler zu warnen. Dürfen wir aus solchen Instanzen schließen, daß auch der Gerechte gelegentlich ungerecht handeln wollen kann?

Mit nichten. Steht hier doch eben seine Willensbeschaffenheit in Frage. Er kann, so sagen wir, seinem einmal gefestigten moralischen Charakter nicht zuwiderhandeln; er kann, wie die Sokratiker sagten, das oberste Lebensziel, die Eudämonie oder Glückseligkeit, mit der die Gerechtigkeit auf engste verwachsen ist, niemals freiwillig, er kann sie nur unabsichtlich oder irrtümlich verfehlen. Der Satz: Wer freiwillig das Schlechtere wählt, zeigt eine vollere Herrschaft über die verfügbaren Mittel und ist somit dem, der unfreiwillig die schlechteren oder unwirksameren Mittel ergreift, überlegen — dieser Satz verliert bei dem Schlußglied der Reihe, wie man sieht, seine Anwendbarkeit. Platon hat — daran zweifeln wir nicht — den Punkt genau erkannt, an welchem die Induktion zu einer fehlerhaften wird, und dem Leser die Aufgabe gestellt, ihn herauszufinden. Er selbst „fehlt freiwillig“! Und zwar in zwiefacher Absicht. Einerseits will er der sokratischen Lehre von der Unfreiwilligkeit alles Übeltuns eine neue Stütze schaffen, indem er den Widersinn ersichtlich macht, vor dem sie allein, wie er glaubt, bewahren kann. Andererseits ergötzt es ihn, zu zeigen, wie auch ein geistreicher und beredter, aber nicht dialektisch geschulter Moralist gleich Hippias sich in die Enge treiben und schließlich vor die Wahl stellen läßt zwischen einem ungereimten und einem richtigen, aber durch seine Fremdheit ihn gleichwohl abstoßenden Ergebnis.

Daß diese unsere Auffassung die richtige ist, erhellt auch aus dem ersten Teil des Gespräches. In Ansehung der dort verhandelten Frage

nach der Identität der Wahrhaften und der Lügner hat Platon dem Hippias so zutreffende Einwürfe gegen die als Beweis für jene Identität verwendete vermeintliche Lügenhaftigkeit Achills geliehen, daß schon darum kein Zweifel darüber obwalten kann, auf welcher Seite er selbst steht. Was er mit jener Erörterung andeuten will, kann kaum etwas anderes sein als dieses. Die Wahrhaften und die Lügner wären tatsächlich dieselben, nämlich die mit der reichsten Sachkunde auf dem Gebiet ihrer Aussagen ausgerüsteten Personen, wenn diese Sachkunde oder, verallgemeinert, die Herrschaft über die Mittel des Handelns das einzige wäre, was das Handeln bestimmt. Eben diese hypothetische Identifikation aber, die sich leichtlich auf zahlreiche andere Fälle ausdehnen ließe (Ärzte und Giftmischer, Soldaten und Banditen, Feuerwerker und Brandstifter sind dieselben!), ist eine *reductio ad absurdum* jener Voraussetzung und soll sicherlich nichts anderes sein. Der Leser wird schon hier an das gemahnt, was aus dem Haupt- und Schlußteile des Dialogs erhellt, daß nämlich zum Handeln noch etwas anderes gehört als die Herrschaft über die Mittel: die Setzung von Zwecken, die ihrerseits wieder Mittel für den obersten — von der Natur gesetzten — Zweck sind; daß der moralische Charakter des Handelnden von seiner Gesinnung, wie wir sagen, abhängt, das heißt nach sokratischer Auffassung von seiner Einsicht in die Grundlagen jenes obersten Zweckes, der Eudämonie, oder (anders ausgedrückt) in den Wert der Lebensgüter. Von dieser fundamentalen Unterscheidung werden wir gar bald wieder und gar viel zu hören bekommen.

4. Eine reichere Staffage zeigt das Bild, das uns in dem ein wenig umfänglicheren Dialog „Laches“ entgegentritt.[1] Da sich dessen Abzweckung mit zweifelloser Deutlichkeit und Sicherheit feststellen läßt, so glauben wir von dem schmückenden Beiwerk des Gesprächs fast zur Gänze absehen und den Kern aus seiner Umhüllung unbedenklich herausschälen zu dürfen. Wie im „Hippias“ die soeben beendete Prunkrede des Sophisten, so bietet hier der Schaukampf eines Fechtmeisters den Anlaß der Erörterung. Der Schaustellung haben unter anderen Lysimachos und Melesias beigewohnt, die unberühmten Söhne der erlauchten Staatsmänner Aristides und Thukydides. Sie sind eifrig beflissen, ihre Söhne, welche die Namen der gefeierten Großväter tragen, dieses Erbes würdig zu machen; und so holen sie denn auch den Rat der angesehenen Generale Laches und Nikias über den Bildungswert jenes Fechtunterrichtes ein. Der anwesende Sokrates, den Laches als tapferen Krieger ehrt und den die zwei Jünglinge um seiner fesselnden Unterhaltung willen schätzen, wird in das Gespräch gezogen, gewinnt alsbald die Führung desselben und erteilt ihm, wie selbstverständlich, eine auf grundsätzliche Fragen gerichtete Wendung.

Da von der Ausbildung zu soldatischer Tüchtigkeit die Rede ist, so zieme es sich zuvörderst, statt der Mittel den Zweck selbst ins Auge zu fassen. So wird das Problem: Was ist der Teil der Gesamt-Tüchtigkeit oder Tugend, den man Tapferkeit nennt? zur Hauptfrage des Gespräches. Dann wird jener Versuch einer Begriffsbestimmung festgehalten, der den militärischen Mitunterrednern am nächsten liegt: die Tapferkeit sei ein Ausharren oder Standhalten im Kampfe. Alsbald jedoch erhebt sich die Ansicht des Gegenstandes zu immer umfassenderer Allgemeinheit. Es wird daran erinnert, daß manche Völker ihre Haupterfolge im Kriege durch Scheinflucht erzielen. Derartiges wird zuerst von der skythischen Reiterei erzählt. Dann fällt eine Beschränkung nach der anderen. Nicht nur von Skythen und nicht bloß von Reitern gelte solches. Auch die lakedämonischen Fußtruppen hätten durch ein Manöver dieser Art die Entscheidung in der Schlacht bei Platää herbeigeführt. So erweist sich das Standhalten im Streite mehr und mehr als eine allzu enge Begriffsbestimmung. Die Tapferkeit sei ja ihrem Wesen nach dieselbe, ob sie nun im Fuß- oder im Reiterkampf, ob sie zu Land oder zur See betätigt werde. Ja noch mehr: auch gegenüber Krankheiten und Bedürftigkeiten aller Art gebe es eine Tapferkeit; selbst im Widerstande gegen Begierden und Lüste seien Unterschiede der Tapferkeit erkennbar.

So zu einer möglichst allgemeinen Begriffsbestimmung gedrängt, gelangt man dazu, in der Tapferkeit „eine gewisse Standhaftigkeit der Seele“ zu erblicken. Doch wenn sich der frühere Definitionsversuch als zu eng erwies, so findet nunmehr das Umgekehrte statt. Denn während unter Tapferkeit gewiß etwas Schönes oder Löbliches zu verstehen sei, komme dieser Vorzug der Standhaftigkeit nicht allemal zu. Es folgt der Versuch einer Umgrenzung jenes Begriffes: die Standhaftigkeit müsse, um Tapferkeit zu heißen, mit Einsicht gepaart sein. Aber wieder ersteht die Frage: mit Einsicht in was? Welcher von zwei gleich standhaften Kriegern z. B. soll als der tapfrere gelten: jener, dessen Standhaftigkeit sich auf die Einsicht stützt, daß seine Vereinzelung nicht lange dauern wird, daß die Gegner seinen Genossen an Zahl und Stärke nachstehen und daß überdies ihre Position die minder günstige ist? Oder vielmehr ein solcher, dessen Standhaftigkeit sich mit einer entgegengesetzten Beurteilung seiner Lage paart? Doch wohl der letztere — wenngleich seine Standhaftigkeit die minder einsichtige ist. Und desgleichen wird der Standhafte, der mit Einsicht in die Kunst des Reiters, des Bogenschützen oder des Schleuderers ausgerüstet ist, minder tapfer heißen dürfen als derjenige, der solcher Einsicht ermangelt und doch keine geringere Standhaftigkeit an den Tag legt. In einem extremen Falle freilich, etwa wenn Taucher ohne Kenntnis der Taucherkunst ihr Leben aufs Spiel setzen, erweist sich jene Standhaftigkeit als Tollkühnheit und somit als etwas Unschönes, während doch die Tapferkeit als etwas Schönes oder Löb-

liches anerkannt ward. Da demnach die Unterscheidung der echten von der unechten Tapferkeit auf diesem Gebiete nicht gelingen will, so wird dasselbe verlassen und ein neuer Weg der Untersuchung betreten.

Einer der Mitunterredner erinnert an das ihm längst bekannte Wort des Sokrates, jeder sei darin gut, worin er weise ist. Sei also der Tapfere ein Guter, so müsse die Tapferkeit eine Art von Weisheit sein. Es fragt sich: welch eine Weisheit? Doch nicht etwa das Wissen des Flötenbläsers oder des Lyraspielers? Vielmehr das Wissen vom Gefährlichen und seinem Gegenteil, dem Unbedenklichen, im Kriege sowohl als in allen anderen Dingen. Dagegen taucht ein Einwand auf. Sind es nicht die Fachkundigen, die auf jedem Gebiet auch das Gefährliche und das Unbedenkliche am genauesten kennen? So in Krankheiten die Ärzte, im Landbau die Ackerbauer u. dgl. m. Darauf wird erwidert, daß die Ärzte z. B. nur anzugeben wissen, was die Gesundheit fördere und was die Krankheit steigere; ob aber für den bestimmten Patienten Gesundheit oder Krankheit mehr zu fürchten, ob es für ihn besser sei, zu genesen oder zu sterben, das entziehe sich ihrer Kenntnis. Und nicht anders stehe es um jene, denen man das eingehendste Verständnis für „die Anzeichen künftiger Vorgänge" zuschreibe, um die Wahrsager. Sie mögen wissen, ob jemand Krankheit, Tod oder Verarmung bevorstehe, ob ihn Sieg oder Niederlage erwarte; welches dieser Ereignisse aber für ihn das bessere sei, das zu beurteilen komme den Wahrsagern nicht mehr als jedem Laien zu.

So behauptet denn die Einsicht in das Gefährliche und Unbedenkliche einen selbständigen Platz neben und über allen Sonder-Einsichten. Im Vorübergehen wird den Tieren, auch den beherztesten unter ihnen, geradeso wie Kindern und Unverständigen, welche die Gefahren aus Unwissenheit nicht fürchten, die Tapferkeit abgesprochen, die nicht mit der Furchtlosigkeit zusammenfalle. Dann kehrt die Erörterung zum Hauptpunkte zurück und gelangt bald an ihr Endziel. Gefahren erweisen sich als identisch mit k ü n f t i g e n Ü b e l n. Das Wissen von diesen und von ihrem Gegenteil, den künftigen Gütern, wird nunmehr von der Einschränkung befreit, welche der Hinblick auf die Zukunft in sich schließt. Oder genauer gesprochen: von den Zeitschranken überhaupt. Übel und Güter bleiben dieselben, mögen sie nun vergangene, gegenwärtige oder künftige sein. Dadurch hat sich die Tapferkeit als identisch gezeigt mit dem W i s s e n v o n G ü t e r n und Ü b e l n. Auch dieses Ergebnis bleibt nicht völlig unangefochten. Allein was dagegen vorgebracht wird, ist nicht mehr von tiefgreifender Art. Das Resultat soll sicherlich nicht umgestoßen, es soll nur mehr seine künftige Ergänzung vorbehalten werden. Denn daß alle Tugend in ihrem Kern und Wesensgrunde gleichartig und mit der Einsicht in das Gute und Üble identisch sei, eben dies ist sokratische Lehre, und das wird auch am Schluß des Dialogs

nicht bestritten. Nur danach wird gefragt, wie sich dieses Ergebnis mit der früher aufgestellten Annahme zusammenreimen lasse, die Tapferkeit sei ein Teil der Tugend neben anderen Teilen. Da ist denn vorerst zu bemerken, daß jene Annahme nicht auf Grund einer Erörterung gewonnen, sondern einfach der gangbaren Alltagsansicht entnommen war. Danach könnte es scheinen, daß dieser Einwurf nicht mehr und nicht weniger besagen solle, als daß die Sokratik und die gemeine Lebensansicht miteinander nicht im Einklang stehen, und daß man die von der letzteren vorgenommene Spaltung der Tugend in unterschiedliche Teile fallen zu lassen habe. Damit würden wir jedoch der Absicht Platons kaum vollständig gerecht werden. Das Verhältnis der Einzel-Tugenden zu der ihren Wesensgrund ausmachenden Einsicht galt ihm als ein Problem, das sein Nachdenken noch lange beschäftigt und das er erst im „Staate" endgültig zu lösen vermocht hat. Auch hier bereits erschöpft sich ihm der Begriff der Tapferkeit nicht in der Betätigung der Einsicht gegenüber den Lebensübeln. Darauf deutet die beiläufige Erinnerung an „Lüste und Begierden" hin, die in der Tugendlehre des „Staates" gleichfalls eine Stelle finden. Ob Platon, als er den „Laches" schrieb, diese Lehre schon deutlich vor Augen stand und er sie nur zurückhielt, oder ob er mit den Schwierigkeiten des Problems noch rang, kann zweifelhaft scheinen; doch ist die letztere Voraussetzung die wahrscheinlichere. In allen anderen Punkten läßt Platon den aufmerksamen Leser, der seine Winke zu deuten versteht, über seine Meinung nicht im unklaren. So gestattet der Schluß des Gespräches im Verein mit den vorher eingestreuten Bemerkungen über den einsichtslosen Mut der Tiere, der Kinder, der Toren, keinen Zweifel darüber, wie er die an einer früheren Stelle offen gelassene Frage entschieden wissen will. Nicht die Größe der Gefahr und nicht die Kleinheit der zu ihrer Abwehr verfügbaren Mittel mit Einschluß der hierbei verwendbaren Sonder-Einsichten gibt den richtigen Maßstab der Tapferkeit ab. Von den zwei beispielsweise namhaft gemachten Kriegern, die ihre Position mit gleicher Standhaftigkeit verteidigen, gebührt der Preis der Tapferkeit nicht notwendig demjenigen, dem seine Lage als die ungünstigere erscheint. Denn da Tapferkeit nichts anderes ist als die (vorzugsweise drohenden Übeln gegenüber betätigte) Einsicht in das Wertverhältnis von Lebensgütern, so kommt jener Preis nur dem zu, der diese Einsicht in vollständigerem Maße besitzt; unter Kriegern z. B. (so dürfen wir Platons Andeutungen ergänzen) jenem, der klarer und sicherer die Überzeugung hegt, daß der Tod einem ehrlosen Leben, der eigenen Knechtschaft oder der Erniedrigung des Vaterlandes vorzuziehen sei.

5. Von reizvollstem dramatischem Leben ist der Dialog „Charmides" erfüllt.[1] Er handelt von der Sophrosyne, jener Tugend,

die es so schwer fällt mit einem völlig angemessenen deutschen Namen zu bezeichnen. Besonnenheit, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung — in jedem dieser Worte ist ein Teil, in keinem das Ganze der Sophrosyne beschlossen. Seelische Gesundheit, das bedeutet das griechische Wort seiner Zusammensetzung nach, weshalb man es denn jüngst nicht unzutreffend durch „Heilsinnigkeit“ wiedergegeben hat. Doch ist solch eine wörtliche Übertragung, Mißverständnisse zu erzeugen, gar sehr geeignet. Wenn wir von „gesunden Naturen“ u. dgl. sprechen, so schwebt uns als Gegensatz vornehmlich das Verkünstelte, der Mangel an Ursprünglichkeit, an kerniger Kraft, an ausreichender Stärke der Willensantriebe und auch ihrer Grundlage in der sinnlichen Natur des Menschen vor. Ganz anders der Hellene. Nicht die Unkraft glaubt er fürchten zu müssen, sondern die Überkraft. Ihre Bezwingung, ihre Herabsetzung auf das, insbesondere für das Gedeihen der Gesamtheit, erforderliche Normalmaß, das bedeutet ihm vornehmlich die seelische Gesundheit. Diese bildet den Hauptbestandteil der griechischen Tugend oder Tüchtigkeit. Es ist der Teil, der am häufigsten das Ganze vertritt; so in jenem Worte des Xenophon über Sokrates: „Weisheit und Tugend unterschied er nicht“ (vgl. S. 57). Nicht viel anders ergeht es diesem Begriff in unserem kleinen Gespräch, das vielleicht noch mehr als der „Laches“ von rein sokratischer Art ist.

Man könnte den „Charmides“ ein Familiengespräch nennen. Denn neben dem Meister Sokrates sind zwei nahe Verwandte Platons die Hauptpersonen des Dialogs. Sokrates ist nach der Schlacht bei Potidäa (September 432) in die Heimat zurückgekehrt. Er begibt sich alsbald in die Ringschule des Taureas, wo er mit seinen Genossen zusammentrifft. Von Chärephon mit gewohnter Begeisterung begrüßt und um seine Erlebnisse befragt, läßt er sich im Freundeskreise nieder. Diesem gehört Kritias an, den Sokrates aufs herzlichste willkommen heißt. Bald gewahrt man auch in der Ferne des Kritias Vetter und Mündel Charmides, einen durch seine Schönheit bezaubernden Jüngling, auf den sich gleichwie auf eine Statue alle Blicke heften. Auf Chärephons Bemerken, Charmides sei von so schönem Körperbau, daß man, wenn seine Glieder entblößt sind, seines Antlitzes gar nicht achte, erwidert Sokrates: „Ihr schildert ihn ja als völlig unwiderstehlich; vorausgesetzt, daß ihm noch Eins nicht fehlt, fürwahr eine bloße Kleinigkeit.“ — „Und welche wäre diese?“ — „Daß auch der Wuchs seiner Seele so wohlgeraten sei wie der des Leibes“. Da rühmt Kritias seines jungen Verwandten philosophischen Sinn und poetische Anlage, die übrigens — das bemerkt wieder Sokrates — der ganzen Familie von ihrer Verwandtschaft mit Solon her eigne. Nun gilt es ihm, die Seele des schönen Jünglings zu entblößen. Den Anlaß zur Unterredung bietet ein kleines Leiden, die Schwere des

Kopfes, mit der der Jüngling zu erwachen pflegt und über die er sich kürzlich gegen Kritias beklagt hat. Unter diesem Vorwand wird Charmides herbeigerufen. Sein Erscheinen erzeugt allgemeinen Aufruhr. Auf der Halbrundbank rückt alles auseinander, da jeder ihn zum Nachbarn zu haben wünscht, so daß jene, welche die Ecksitze einnehmen, weggedrängt, ja zum Teil hinabgestoßen werden. Sokrates selbt gerät in Verwirrung. Hat doch Knabenschönheit auf das althellenische Gemüt nicht anders gewirkt als auf moderne Männer Mädchen- oder Frauenschönheit. Auf die Frage, ob er ein Mittel gegen Kopfschmerz wisse, antwortet Sokrates bejahend. Es sei dies ein Blatt, das aber seine Wirksamkeit nur durch einen Zauberspruch erlange. Überdies gehöre es zu jenen Heilmitteln, deren Einfluß sich nicht auf einen Körperteil beschränkt. Auch sei der eingeborene Arzt, von welchem er soeben im thrakischen Kriegslager das Mittel erhalten habe, der Meinung, daß die griechischen Ärzte gar viele Leiden darum nicht bemeistern, weil sie nicht wissen, daß die Seele zugleich mit dem Körper der Behandlung bedarf. Der Thraker, ein Jünger des unsterblichkeitsgläubigen Zalmoxis, behaupte, daß das Wohlbefinden des Teiles von der Gesundheit des Ganzen abhängt. Die Zaubersprüche aber, welche auf die Seele wirken, seien die heilsamen Reden, welche die Sophrosyne erzeugen. Er habe dem thrakischen Arzte schwören müssen, sein Heilmittel nie ohne diese Reden anzuwenden; und so werde er denn auch jetzt den Kopf nicht in Behandlung nehmen, ehe Charmides auch seine Seele der „Besprechung“ dargeboten habe. Da Kritias seinen jungen Verwandten eben um der Sophrosyne willen rühmt — was Sokrates wieder zu warmen Lobsprüchen der ganzen väterlichen wie auch der mütterlichen Familie des Jünglings veranlaßt —, soll Charmides erklären, ob er dieser Tugend in der Tat schon teilhaft sei. Er errötet schamhaft, was ihn noch schöner macht, und erklärt sich unfähig, die Frage zu beantworten. Würde doch die Bejahung Selbstlob, die Verneinung aber Auflehnung gegen die Autorität seines älteren Verwandten bedeuten. So wird denn die Beantwortung gemeinsamer Untersuchung vorbehalten und damit der Weg zur Erörterung des Begriffs der Sophrosyne selbst gebahnt.

Diese beginnt wie billig mit dem Engsten und Äußerlichsten. Die Sophrosyne scheine ihm, so meint der Jüngling, eine ruhige, von allem Ungestüm freie Art des Verhaltens, sowohl des Gehens auf der Straße als des Sprechens und alles anderen Tuns. Da fällt denn dem Sokrates der Beweis nicht schwer, daß Raschheit im Körperlichen wie im Seelischen, im Lesen und Schreiben, im Laufen und Ringen, im Springen und im Guitarrespiel, und desgleichen im Lernen, im Auffassen und Erörtern, vor der Langsamkeit vielfach den Vorzug verdient und diese daher nicht schlechtweg mit der gesuchten Eigenschaft, die doch etwas

durchaus Schönes und Löbliches sein soll, zusammenfallen könne. Nach einigem Zögern bringt Charmides die in Platons Sinn offenbar einen Fortschritt bezeichnende Bemerkung vor, die Sophrosyne sei etwas, was die Menschen verschämt und schamhaft macht und darum dasselbe wie die Scheu oder Scham. Diesmal wird ihm ein Dichterwort, das die Stelle einer ganzen Induktion vertritt, entgegengehalten, der Vers der Odyssee nämlich:

„Ist doch Scham kein gutes Geleit dem darbenden Manne.“[1]

Dadurch wird ihm das Geständnis abgerungen, daß die Scham nicht immer heilsam, nicht immer ein Gut sei, was doch von der Sophrosyne gelten müsse. Man stoße sich übrigens nicht an die Verwechslung des Guten im moralischen und im Sinne der bloßen Nützlichkeit, da nach den sokratisch-platonischen Voraussetzungen das moralisch-Gute zugleich das durchweg Nutzen-Bringende oder Glück-Fördernde ist. Zu einer weiteren Erklärung gedrängt, bringt Charmides eine dritte — ungleich umfassendere — Begriffsbestimmung vor. Sophrosyne sei so viel als „das Seine tun“. Wieder treibt ihn Sokrates in die Enge. Muß der Schullehrer, der außer seinem eigenen auch fremde Namen aufschreibt, müßt ihr Schulknaben, welche die Namen von Feinden nicht weniger als jene von Freunden schreibt, darum der Sophrosyne ermangeln? Und könnte ein Staat gedeihen, in welchem es verboten wäre, für A n d e r e Gewänder zu weben, Häuser zu bauen oder Geräte zu verfertigen? Der Austausch von Blicken zwischen Charmides und Kritias und die wachsende Unruhe des letzteren lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß dieser der Urheber der Begriffsbestimmung ist, die Charmides gleich anfangs als das Werk eines anderen bezeichnet hatte. So tritt denn der ältere der beiden Vettern auf Verlangen des Sokrates statt des jüngeren und schwächeren in die Unterredung ein, womit der zweite und schwierigere Teil des Gespräches seinen Anfang nimmt.

Kritias verteidigt zunächst seine Begriffsbestimmung mittelst subtiler Unterscheidungen zwischen den Wortbegriffen des Tuns, des Machens, des Hervorbringens. Sokrates hatte schon vorher erraten, daß unter „das Seine“ eigentlich „das Gute“ zu verstehen sei. Allein auch mit diesem Vorbehalt vermißt er in jener Definition das Element des Wissens. Er fragt Kritias, ob er denn auch jenen, die das Gute tun, ohne es zu wissen, die Sophrosyne zuerkenne. Wie steht es z. B. mit dem Arzte, der durch die Heilung des Patienten in der Regel, aber nicht ausnahmslos, für diesen und für sich selbst Nützliches schafft? Diesem wäre in jenem Falle die Sophrosyne zuzusprechen; er hätte an ihr Anteil, sofern er Gutes gewirkt hat. Da er aber diese normalen von den entgegengesetzten Ausnahms-Fällen nicht unterscheiden könne, so wisse er selbst nicht, wann ihm diese Eigenschaft zukommt (man erinnere

sich der verwandten Erörterung im „Laches"!). Kritias will lieber das Gesagte zurücknehmen als einräumen, daß jemand ohne Selbstkenntnis der Sophrosyne teilhaft sein könne. Damit ist die Frage des Wissens in den Mittelpunkt der Erörterung gerückt. Die gesuchte Tugend wird zunächst der Selbsterkenntnis gleichgesetzt, diese aber wird alsbald im Gegensatze zu den Spezialkenntnissen des Arztes, des Baumeisters usw. als „die Erkenntnis der anderen Erkenntnisse und ihrer selbst" oder, wie es weiterhin in einigermaßen veränderter Fassung heißt, als „das Wissen vom Wissen und vom Nichtwissen" näher bestimmt.

Diese von Kritias vorgebrachte Begriffsbestimmung wird nun in weitläufiger Diskussion eingehend beleuchtet. Das Ergebnis läßt sich wie folgt zusammenfassen. Ein Wissen vom Wissen wird für unmöglich erklärt. Müsse doch jedes Wissen überhaupt, nicht anders als jede Sinneswahrnehmung, einen Stoff oder Gegenstand besitzen; es könne nicht sein eigener Gegenstand sein. Die Zurückweisung jener Formel ist aber keine unbedingte. Es wird unterschieden zwischen einem Wissen von dem, was man weiß — gleichsam einer Spiegelung des ersten Wissens, die ihm nichts hinzufügt und durch weitere Rückspiegelungen ins Unendliche fortgesetzt werden könnte — und dem Wissen davon, daß man etwas weiß oder nicht weiß. Das letztere wird als ein mögliches, ja als ein aller Erkenntnis fördersames, ihren Erwerb erleichterndes und ihren Besitz kräftigendes Wissenselement anerkannt, und muß als ein solches anerkannt werden angesichts der bedeutenden Rolle, welche die Unterscheidung des wahrhaften vom bloßen Scheinwissen, die Selbsterkenntnis und die Kritik in der gesamten Sokratik spielen. Aber als der Inhalt der Sophrosyne (oder auch nur der Tugend überhaupt) kann diese auf alle Wissensgebiete gleichmäßig anwendbare Erkenntnis nimmermehr gelten. Denn selbst die genaueste Unterscheidung des Wissens vom Nichtwissen und die ihr entstammende Beseitigung alles Scheinwissens und aller Scheinkunst würde unser Leben noch nicht zu einem glückseligen machen. Gäbe es keinen Scheinarzt, keinen Scheinfeldherrn, keinen Scheinkapitän usw., dann wäre es allerdings um den Schutz der Gesundheit, um die Sicherung vor Kriegs- und Seegefahren aufs beste bestellt. Auch die tadellose Beschaffenheit aller Erzeugnisse des Handwerks wäre verbürgt, und die Voraussagen der Wahrsager würden uns nimmermehr irreführen. Allein Wohlbefinden und Glückseligkeit wäre mit alledem noch nicht erreicht. Dazu bedarf es einer besonderen Erkenntnis, die einen besonderen Stoff besitzt, und dieser Stoff — doch unsere Leser, die sich des „Laches" erinnern, haben die Lösung bereits vorweggenommen — dieser Stoff ist das Gute und Üble. „Warum, o Böser!", so ruft Sokrates dem Kritias zu, „hast du mich so lang im Kreise herum-

geführt?" Diese Wendung allein (die übrigens im „Gorgias" eine genaue Parallele besitzt) würde genügen, um hier den eigentlichen Zielpunkt des Gespräches erkennen zu lassen.[1] Jeden etwa noch zurückbleibenden Zweifel räumt der Vergleich mit dem „Laches" hinweg. Wieder wird hier ebenso wie dort die allen Einzelkünsten übergeordnete und ihnen vorstehende Lebenskunst — und das ist offenbar der eigentliche Sinn jener „Wissenschaft der Wissenschaften" — in das hellste Licht gesetzt. Mit der Sophrosyne aber wird diese Erkenntnis nicht ausdrücklich identifiziert. So verläuft das Gespräch dem Anscheine nach ergebnislos. Sokrates klagt sich und sein Ungeschick im Suchen mit heftigen Worten an. Vor allem äußert er sein Bedauern darüber, daß ihm die Heilung des Charmides nicht geglückt sei. Doch tröstet er sich mit der Hoffnung, daß der treffliche Jüngling ihrer nicht bedürfen werde; denn er besitze wohl schon die Sophrosyne und mit ihr die Glückseligkeit. Darüber befragt, vermag Charmides dies weder zu bejahen noch zu verneinen. „Wie sollte ich auch von dem wissen, dessen Wesen selbst ihr zu ergründen nicht vermögend seid? Ich glaube dir aber nicht so recht, o Sokrates, und meine gar sehr der ‚Besprechung' zu bedürfen. Auch hindert nichts, daß ich diese Tag für Tag von dir erfahre, bis du sie dereinst für ausreichend erklären wirst."

Wie sollen wir über den unbefriedigenden Schluß des Gespräches urteilen? Ist er ganz und gar auf Rechnung jener ersten platonischen Manier zu setzen, welche die verschlungenen Gedankenfäden nicht vollständig zu entwirren, sondern den Geist des Lesers zu selbsttätiger Mitarbeit heranzuziehen liebt? Nicht ganz und gar, so meinen wir. Ein Hauptpunkt freilich wird genügend aufgehellt. Den Wesensgrund aller Tugend, den Urquell der Glückseligkeit, bildet das Wissen von den Lebenszwecken, die Einsicht in das Wesen der Güter und Übel sowie in ihr Wertverhältnis. Darin stimmt der „Charmides" mit seinem Zwillingsbruder, dem „Laches", genau überein. Doch nicht minder darin, daß die spezifische Eigenart der Einzeltugend, hier der Sophrosyne, dort der Tapferkeit, nicht mit gleicher Sicherheit und Deutlichkeit hervortritt. Auch hierüber fehlt es nicht an orientierenden Winken; allein sie weisen eher auf die Richtung hin, in welcher die Gedankenarbeit des Verfassers sich bewegt, als auf ein von ihr schon erreichtes Ziel. In diesem Betracht ist der dritte Definitionsversuch: „Sophrosyne heißt: das Seine tun" nicht wenig bedeutsam. Im „Staate" nämlich gewinnt das Prinzip der Arbeitsteilung, das Vermeiden jedes Eingriffs in fremde Rechts- und Wirkungssphären, die hervorragendste Bedeutung. Dort wird dieser Grundsatz nicht ohne alle Gewaltsamkeit mit dem Wesen der Gerechtigkeit in eins gesetzt. Daß auch schon im „Charmides" die wirtschaftliche Seite desselben Prinzips berührt wird, trägt dazu bei,

dieser Übereinstimmung den Charakter des Zufälligen zu nehmen. Auch den Kern der mit der Gerechtigkeit, zumal in Platons Auffassung, eng verwandten Sophrosyne erblickt der „Staat“ in der richtigen Abgrenzung verschiedener Wirkungskreise, und zwar in der angemessenen Koordinierung der zum Befehlen und der zum Gehorchen bestimmten Seelenteile. Die Vermutung läßt sich kaum abweisen, daß derartige Gedanken dem Geiste Platons zur Zeit, da er den „Charmides“ schrieb, bereits aufgedämmert, aber noch nicht zu völliger Klarheit und Reife gediehen waren.[1]

Noch eine Bemerkung, ehe wir von dem anmutreichen Gespräche scheiden. Wenn wir die Worte Wissen, Erkenntnis, Kunst, so gut als unterschiedslos gebrauchten, so haben wir damit nur das Beispiel des Originals getreulich befolgt. Jedes Wissen wird hier als Grundlage einer darauf gebauten Praxis oder Kunstübung betrachtet, wenngleich innerhalb dieses Begriffskreises eine gelegentliche Unterscheidung zwischen produktiven und nicht-produktiven Künsten Platz greift. In diesem Sinne wird z. B. der Rechen- und Erdmeßkunst die Bau- und Webekunst gegenübergestellt.

Viertes Kapitel.

Platon als Begriffs-Ethiker.

(Fortsetzung.)

Den Gipfel und die Krone dieser Schaffensperiode bildet der Dialog „Protagoras“. In ihm zeigt Platon das volle Maß seines schriftstellerischen Könnens. Er übersprudelt von Laune, Schalkheit und Übermut. Sein mimetisches Talent zeitigt die köstlichsten Blüten. Ein figurenreiches Gemälde wird vor unseren Blicken entrollt, und das vielartige Bild umschließt zugleich der Rahmen eines streng einheitlichen Gedankenbaues.

Von der Szenerie dieses Gespräches und nicht wenigen darin enthaltenen Einzelheiten haben wir bereits bei früheren Anlässen gehandelt (vgl. I[4] 323 f., 344 f. und die Anmerkung zu S. 347[2]). Hier begnügen wir uns damit, den Ideengang und die mutmaßlichen Motive des Werkes zu besprechen. Da Protagoras dem ihm von Sokrates im Hause des Kallias vorgestellten jungen Hippokrates Unterweisung in moralischen und politischen Dingen in Aussicht stellt, so wird die Frage

nach der Möglichkeit solcher Unterweisung, mit anderen Worten nach der Lehrbarkeit der Tugend, zum Ausgangspunkt der Erörterung. Sokrates äußert Zweifel an dieser Möglichkeit, die er durch zwei Beweisgründe stützt. Die Athener, die er „mit allen anderen Griechen für weise" halte, glauben offenbar nicht, daß die politische Tugend lehrbar und Gegenstand eines Fachwissens sei. Denn auf all den Gebieten, wo sie solch ein Wissen und dasselbe beherrschende Fachmänner anerkennen, schenken sie nur diesen Gehör und Vertrauen, in Fragen der Schiffsbaukunst z. B. bloß den Schiffsbaumeistern; in politischen Fragen aber sei ihnen jede derartige Unterscheidung fremd: der Schuster und der Schmied, der Händler und der Zimmermann, jedermann mit einem Worte, ob reich, ob arm, ob edelgeboren oder nicht, sei ihnen als Berater gleich sehr willkommen; von niemand verlange man einen Ausweis über seine Schulung oder seinen Bildungserwerb. Und ferner: die vorzüglichsten Staatsmänner lassen ihre Söhne zwar in allem anderen aufs sorgfältigste unterrichten, ihre eigene, die Staats-Weisheit aber überliefern sie ihnen weder unmittelbar noch lassen sie sie darin von berufsmäßigen Lehrern unterweisen; sie lassen sie vielmehr gleichsam wild aufwachsen, was durch Beispiele aus der Familie des Perikles beleuchtet wird. Wie wenig ernst diese Zweifel und ihre Begründung gemeint sind, sieht jeder, der mit sokratischen Ansichten einigermaßen vertraut ist. Weder hielt Sokrates in Wahrheit die Athener, deren öffentliches Verhalten er fortwährend gegeißelt hat, für weise, noch galt ihm die Einsicht ihrer Staatsmänner als eine hohe oder mustergültige. Er hat es in Wirklichkeit allezeit aufs tiefste beklagt, daß die Menschen, und darunter auch seine eigenen Landsleute, zwar in allen untergeordneten Einzelfragen, nicht aber in den wichtigsten Belangen des Lebens systematischen Wissens und fachmäßiger Ausbildung zu bedürfen glauben. Indem Platon ihn jene Bedenken äußern läßt, will er nur eine Diskussion in Fluß bringen, die zweierlei zutage fördern soll: einerseits die Hilflosigkeit selbst der gefeiertsten Augenblicksgröße gegenüber dem sokratischen Kreuzverhör, andererseits den inneren Zusammenhang der sokratischen Grundlehren; oder vielleicht besser (indem wir beides zusammenfassen): den Gegensatz des streng folgerichtigen und darum auch dialektisch siegreichen Sokratismus zu der widerspruchsvollen herrschenden Lebensansicht, deren Stimmführer und Organe die Sophisten sind.

Zunächst versucht es Protagoras, jene Zweifel durch den Vortrag eines Mythos und einer daran gereihten längeren Rede zu bannen. Diese Proben stattlicher und stürmischer Beredsamkeit sind Meisterstücke platonischer Kunst. Platon wendet hier und anderwärts eine

eigene, ihm mit dem Komödiendichter Aristophanes gemeinsame Art der Karikatur an. Er erreicht und überbietet den nachgeahmten Autor in seinen Vorzügen, während er zugleich dessen Schwächen stark hervortreten läßt und ohne Zweifel übertreibt. Diese verfeinerte Art der Zerrbildnerei erzielt zwei Wirkungen statt einer. Sie tut dem Ansehen des Urbildes, das gleichzeitig übertroffen und herabgezogen wird, zwiefachen Eintrag; und das erste Verfahren verstärkt überdies den Erfolg des zweiten, indem die wirklich oder scheinbar geübte Gerechtigkeit, die nicht nur Schatten, sondern auch reiches Licht austeilt, das Mißtrauen des Lesers einlullt und seine Kritik entwaffnet. In unserem Fall ist die Persiflage von so wenig aufdringlicher Art, daß selbst hervorragende Kenner der neuesten Zeit der Täuschung unterlegen sind. George Grote hat geradezu erklärt, daß er jene dem Protagoras in den Mund gelegte Rede, die er vollständig ernst nimmt, für „eines der besten Stücke in den platonischen Schriften" halte.[1] In Wahrheit wird über einen Grundstock unklarer und widerspruchsvoller Gedanken eine durch hohe oratorische Vorzüge und durch eine Fülle von Geist und Leben ausgezeichnete glänzende Hülle gebreitet. Jener Grundstock freilich und diese Hülle sind gleich sehr Platons eigenes Werk, und inwieweit das Urbild dem Zerrbild geglichen hat, vermag niemand zu sagen.

Aller anziehenden, aber im Grund unwesentlichen Zutaten und alles rhetorischen Flitters entkleidet, ist die dem Protagoras beigelegte Gedankenreihe die folgende. Nach der Gründung der menschlichen Gesellschaft hat der Machtspruch des Zeus es bewirkt, daß „Scham und Recht" durch Hermes unter alle Menschen verteilt ward. Darum nehmen die Athener gleich anderen mit Recht an, daß jedermann an der politischen Tugend Anteil habe. Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme soll auch der Umstand liefern, daß man im Hinblick auf die Unentbehrlichkeit dieses Besitzes von demjenigen, welcher der Gerechtigkeit und der übrigen politischen Tugend ermangelt (!), kein Eingeständnis dieses Mangels erwartet. „Und sie sagen, daß alle sagen müssen, sie seien gerecht, mögen sie es nun wirklich sein oder nicht!" Bald folgt ein zweiter innerer Widerspruch. Während das Machtgebot des obersten Gottes doch im besten Falle nur den mythischen Ausdruck für die Voraussetzung eines instinktiven oder angeborenen Moralsinns abgibt, diese Voraussetzung also der Grund sein soll, weshalb die Athener „mit Fug" annehmen, daß jeder an dieser Tugend Anteil habe, unternimmt es Protagoras dennoch, sofort auch das „zu beweisen", daß die Athener jene Tugend nicht für eine spontane Naturgabe, sondern für eine Frucht der Pflege und Belehrung halten. Sonst würden sie die in diesem Betracht Zurückstehenden gleich anderen von der Natur Vernachlässigten bemitleiden

und nicht bestrafen. Verfolge doch die Strafe den Zweck der Abschreckung und diene somit der Besserung oder Erziehung.

Hierauf wendet sich Protagoras der zweiten „Bedenklichkeit" des Sokrates zu: warum wohl die „trefflichen Männer" ihre eigene Trefflichkeit ihren Söhnen nicht mitteilen? Zunächst ergeht er sich in einer beredten Schilderung der Verkehrtheit, deren jene ausgezeichneten Männer sich schuldig machen w ü r d e n , wenn es richtig wäre, daß sie zwar in allen anderen, vergleichsweise unerheblichen Dingen der Ausbildung ihrer Kinder die höchste Sorgfalt zuwenden, dieses eine aber, wovon Glück und Unheil, Leben und Tod abhängt, vernachlässigen. So „wundersam" diese Inkonsequenz auch sein mag, Sokrates und Platon haben sie darum nicht für weniger real gehalten, und eben das unwillige Befremden über diese und verwandte Inkonsequenzen ist es, das den Hauptantrieb ihres gesamten ethischen Denkens bildet. Die Stelle einer Erklärung vertritt in den Ausführungen des Sophisten die lebensvolle und weit ausgreifende Darstellung der moralisierenden Einwirkung, die von früh an auf allen Lebensstufen und von allen Seiten auf jedes Glied der bürgerlichen Gesellschaft geübt wird. Trotzdem wird dem Schulunterricht ein nicht geringer Einfluß beigemessen, wobei es unter anderem heißt: Die Eltern lassen auf ihre Kosten ihre Kinder im Lesen, in der Musik und in der Gymnastik unterrichten, damit sie aus den Werken der Dichter und aus der Gewöhnung an rhythmische Bewegungen sittliche Bildung schöpfen und ihren Körper beherrschen lernen. „Und das tun diejenigen, die am meisten vermögen; am meisten vermögen aber die Reichsten; und deren Söhne besuchen die Schule am frühesten und verlassen sie am spätesten" — eine Stelle, bei welcher der überraschte Leser nicht umhinkann, sich zu fragen, ob denn die Höhe des Reichtums und der Hochstand der Moral einander in der Tat zumeist entsprechen. An einen Versuch der E r k l ä r u n g der abnormen Erscheinung aber, daß die Söhne vieler Trefflichen schlecht sind, tritt die Rede gar spät, fast möchte man sagen widerwillig, heran, und bietet schließlich die folgende Lösung des Rätsels dar: wo so vieles von so Vielen und so lange Zeit hindurch geschieht, um eine Anlage zu entwickeln, da entscheidet über das Maß der schließlich erreichten Entwicklung nicht das Mehr oder Weniger der Unterweisung, sondern die Stärke der Anlage allein. Wenn z. B. das Flötenspiel dieselbe Bedeutung für das Leben in der Gesellschaft besäße wie die Gerechtigkeit, wenn demgemäß ein ebenso allgemeines und nachhaltiges wetteiferndes Bemühen dahin gerichtet wäre, alle zu guten Flötenspielern zu machen, dann würden nicht die Söhne der vorzüglichsten Musiker wieder die vorzüglichsten werden, sondern lediglich jene, deren Begabung die hervorragendste ist. Daraus ergibt sich doch sonnenklar die Folgerung, daß für den einzelnen Morallehrer und dessen Leistungen überhaupt so gut als kein Spielraum übrig

bleibt. Allein dieser für den berufsmäßigen Tugendlehrer so verhängnisvollen Konsequenz weiß dieser auszubeugen, nicht durch irgend einen aus der Sache geschöpften Beweisgrund, sondern durch eine volltönende Phrase: „Aber wenn es auch nur ein Weniges ist, worin einer von uns sich in betreff der Förderung der Tugend hervortut, so muß man zufrieden sein. Von diesen glaube ich einer zu sein und vor anderen dazu beizutragen" usw. usw.

Als Protagoras endlich seinen unaufhaltsam dahinrauschenden Redestrom zum Stillstand gebracht hat und „wirklich" schweigt, da erklärt sich Sokrates, der „wie bezaubert" gelauscht hat und erst allgemach seine Fassung wiedergewinnt, für nahezu gänzlich befriedigt. Nur eine Kleinigkeit fehle ihm noch (wer merkt hier nicht das „dünne Ende des Keiles"?). Die Art, wie Protagoras „Scham und Recht" in der Austeilung durch Hermes zusammengefaßt und auch sonst Gerechtigkeit, Frömmigkeit und andere Tugenden verbunden hat, gebe ihm den Wunsch ein, zu erfahren, wie jener über die Einheit der Tugend denke. Stehe es um die Teile der Tugend etwa so wie um die Teile des Gesichtes: Augen, Nase, Mund und Ohren? Oder verhalten sie sich zueinander wie die Teile eines Stückes Gold? Mit anderen Worten: sind sie gleichartig oder verschiedenartig? Kann man sie getrennt besitzen, oder gewinnt man die Teile insgesamt, sobald man eines einzigen habhaft wird? Letzteres ist, wohlgemerkt, die sokratische Ansicht; nur weil alle Tugend auf Einsicht zurückgeht und dadurch einheitlich wird, sei sie lehrbar. Da ergötzt es denn Platon nicht wenig, Protagoras die Lehrbarkeit der Tugend behaupten, den Grund dieser Lehrbarkeit aber bestreiten zu lassen. Denn der Sophist antwortet, wie er antworten muß, da er kein Sokratiker ist; er steht auf dem Boden des gemeinen Bewußtseins, das nichts von jener Einheit der Tugend weiß. Vielmehr gibt es auch nach seiner Meinung „viele, die tapfer sind, aber ungerecht, und desgleichen viele, die gerecht, aber nicht weise sind."

Die Argumente, die ihm Sokrates zunächst entgegenhält, sind von auffallender Schwäche. Er fragt ihn, ob die Gerechtigkeit gerecht sei, was dieser nicht leugnen zu dürfen glaubt, da er sie sonst für etwas Ungerechtes erklären müßte. Eine völlig analoge Frage wird in betreff der Frömmigkeit gestellt und in gleicher Weise beantwortet. Sokrates fährt zu fragen fort; und die Scheu vor der Behauptung, daß die Gerechtigkeit etwas Unfrommes oder die Frömmigkeit etwas Ungerechtes sei, führt zur Bejahung auch der Fragen, ob die Gerechtigkeit fromm und die Frömmigkeit gerecht sei. Damit scheint aber wenigstens zwischen diesen zwei Tugenden ein Band geschlungen zu sein, das ihre Wesensverschiedenheit ausschließt. Daß hier ein Fehlschluß vorliegt, fühlt zum mindesten jedermann. Um darüber Klarheit zu gewinnen, genügt es, sich zu erinnern, daß „fromm" und „gerecht" Prädikate sind, die

sich nicht einmal allen Menschen (nämlich nicht den Unzurechnungsfähigen), noch weniger Wesen jeder Art, am wenigsten aber Abstraktionen, wie es die Tugendbegriffe selbst sind, in verständlicher Weise beilegen lassen. Wir nennen fromm oder gerecht bestimmte menschliche Gesinnungen, nicht minder die aus ihnen erwachsenden Handlungen, ferner deren Träger und schließlich auch Gesinnungs- und Handlungs w e i s e n. So wenig es einen Sinn hat, zu sagen: Die Rundheit ist rund oder die Röte ist rot, ebensowenig können wir die Gerechtigkeit gerecht oder die Frömmigkeit fromm nennen. Die Ablehnung solch eines Urteils schließt keineswegs in sich, daß wir der Gerechtigkeit das Prädikat „ungerecht“ oder der Frömmigkeit das Prädikat „unfromm“ zuerkennen, nicht mehr als wir einen Säugling oder ein Tier, eine Blume oder einen Stein, denen wir das Prädikat „gerecht“ absprechen, damit für ungerecht erklären wollen. Die Neigung freilich, solch einer schlechthinigen Negation die Bejahung des Gegenteils unterzuschieben, aus kontradiktorischen Verneinungen in konträre hinüberzugleiten, war zu allen Zeiten eine große. Ebensowenig selbstverständlich ist es, daß der Gerechtigkeit das Prädikat „fromm“ oder umgekehrt der Frömmigkeit das Prädikat „gerecht“ zukomme.

Von noch gröberer Art ist der zweite in diesem Zusammenhang begegnende Fehlschluß.[1] Die Wesensgleichheit von Weisheit und Sophrosyne soll daraus erhellen, daß ein griechisches Wort, welches wir durch „Unbesonnenheit“ wiedergeben dürfen (Aphrosyne), bald als Gegensatz der Einsicht (der „Besonnenheit“ im rein intellektuellen Sinne), bald als Gegensatz der Sophrosyne (der „Besonnenheit“ im moralischen Sinne) gebraucht wird. Durch den Hinweis darauf, daß jedem Begriff nur ein Gegensatz, nicht aber deren zwei entsprechen, wird jener Beweis erbracht. Hier dient, wie wir kaum zu sagen brauchen, der Mangel einer scharfen Umgrenzung des Wortbegriffes der „Unbesonnenheit“ dazu, einen Beweis zu schaffen, der sofort hinfällig wird, sobald wir uns der schwankenden Gebrauchsweise oder des Doppelsinnes jenes Wortes bewußt werden. Derartiges konnte Platon vielleicht von P r o d i k o s lernen, wenn er dessen „Weisheit“ mit etwas weniger Gerinschätzung betrachtet hätte. Hier läßt er sich trotz all seines Genies einen wahrhaften Fehlschluß jener Art zuschulden kommen, welche die Kunstsprache der Logiker als Äquivokation bezeichnet. Obgleich Platon mitunter schwache und selbst trügerische Argumente mit Bewußtsein anwendet, so kann doch davon unseres Erachtens diesmal nicht die Rede sein. Denn es fehlt im folgenden an jedem Winke, der den Leser darüber aufklären könnte, daß entweder ein Fehlschluß zu scherzweiser Verwendung gelangt ist oder doch wenig besagende Beweisgründe gleichsam als Plänkler den ernstgemeinten und schwerwiegenden vorangeschickt wurden. Nichts Derartiges findet statt. Vielmehr wird die Ratlosigkeit des Protagoras

als eine wohlbegründete dargestellt, und sie ist es, die alsbald zu einer ganz eigentlichen Krise des Gespräches führt.

2. Aus seiner dialektischen Bedrängnis flüchtet Protagoras zuletzt in die heiteren Gefilde der Poesie. Vorerst unterläßt er es nämlich, kurze und präzise Antworten zu erteilen; er ergeht sich in Abschweifungen und droht wieder in jene Beredsamkeit zurückzufallen, die dem Sokrates den Vergleich mit Metallplatten eingegeben hatte, welche einen kurzen Schlag mit lang anhaltendem Dröhnen erwidern. Jetzt erklärt sich Sokrates für unvermögend, die umfangreichen Antworten seines Widerparts im Gedächtnis zu behalten. Er sei vergeßlich und bitte, diesem seinem Gebrechen Rechnung zu tragen. Müsse sich doch der Überlegene allezeit dem Schwächeren fügen, mit dem er zusammenwirken will. Wenn er mit dem ersten Schnelläufer des Zeitalters, mit Krison von Himera, gleichen Schritt halten sollte, so könnte dies nur dadurch geschehen, daß Krison seinen Lauf entsprechend verlangsamte, nicht umgekehrt. Das Gespräch, und damit der Geistesschmaus, dessen die Anwesenden sich erfreuen, droht in die Brüche zu gehen. Da legen sich Kallias, der Hausherr, desgleichen Kritias und Alkibiades, endlich Prodikos und Hippias ins Mittel und werden bei diesem Anlasse mit einigen raschen, die beiden Sophisten mit recht derb karikierenden, Strichen gezeichnet. Endlich einigt man sich auf einen Rollentausch: Protagoras soll der Fragende, Sokrates der Antwortende werden. Und so geschieht es, daß der erstere das dornige Feld der Begriffsethik verläßt und sich dem zuwendet, worin er „ein Großteil aller Bildung" erblickt, nämlich der Auslegung und Kritik poetischer Werke. Mit jenem Anfluge von Schulmeisterlichkeit, dessen wir bei Protagoras schon gewahr geworden sind (vgl. I [4] 366 ff. und 378 f.), unternimmt er es, einige Stellen eines simonideïschen Gedichtes auf ihre „Richtigkeit" oder „Unrichtigkeit" zu prüfen.

Es folgt das, was man mit einem von Platon anderwärts geprägten Ausdruck ein „mühevolles Spiel" nennen möchte.[1] Ein Mißbrauch des Scharfsinns entdeckt in jenem Gedicht Anstöße, die ein klügelnder Spitzsinn hinwegzuräumen sich beflissen zeigt. Simonides hatte es zunächst für „schwierig" erklärt, daß jemand „wahrhaft trefflich, vollwichtig an Hand und Fuß und Geist, ohne Fehl beschaffen" werde. Im Fortgang des Gedichtes hat er aber des Pittakos Wort: „Schwer ist es, gut zu sein" als unzulänglich bezeichnet, da „nur ein Gott solchen Vorzugs teilhaft werden könnte", die menschliche Sinnesart hingegen immerdar ein Spielball des Schicksals bleibe. So verzichte er denn darauf, „das Unerreichbare, völlige Makellosigkeit, zu suchen", und wolle jeden „loben und lieben, der nicht freiwillig etwas Schimpfliches tut; mit der Notwendigkeit aber kämpfen Götter selbst vergebens!" — Es ist nicht viel

anders, als ob der Poet, sich selber steigernd, einen ersten Ausspruch: „Schwierig ist es, trefflich zu werden“ durch den Ausruf berichtigt hätte: „Doch was sage ich! Nicht schwierig, nein, unmöglich ist es, an dieses hohe Ziel zu gelangen.“

Die Art, wie Platon durch den Mund des Sokrates sich an dem damals offenbar sehr beliebten Geistesspiel der Gedichtauslegung beteiligt, zeigt wieder jene Mischung von Karikatur und Überbieten, die unser Gespräch schon einmal aufgewiesen hat. Gegenstand des Zerrbildes scheint nicht sowohl des P r o t a g o r a s Deutungskunst zu sein, der an den Dichtwerken mehr eine zur Pedanterie neigende Kritik zu üben pflegte, als die des H i p p i a s und des P r o d i k o s. Sokrates' Auslegung leidet nicht nur an der äußersten sprachlichen Gewaltsamkeit; Platon ist sich dessen auch vollständig bewußt. Demgemäß läßt er, wie um jeden Gedanken an den Ernst dieser Auslegung abzuwehren, Sokrates mit der lustigen Fiktion beginnen, die bildungs- und neuerungsfeindlichsten aller Griechen, die Kreter und Spartaner, seien in Wahrheit die wärmsten Sophistenfreunde, die dortigen Sophisten aber versteckten ihre Weisheit, genau so wie Protagoras im Eingang des Dialoges derartiges von seinen angeblichen Vorgängern, von H o m e r, H e s i o d, O r p h e u s usw., behauptet habe. Auch sollen die Lakedämonier ihre „Fremdenvertreibungen“ nur zu dem Behufe veranstalten, um den Umgang der Sophisten völlig ungestört zu genießen, und was dergleichen Scherze mehr sind. Bereitet uns diese Einleitung nur auf eine Burleske vor, so spricht sich ein Nachwort mit unverblümter Deutlichkeit über die unfruchtbare Willkür alles derartigen Virtuosentums aus. Entgegengesetzte Deutungen lassen sich mit gleicher Scheinbarkeit vertreten, wahrhafte Sicherheit ist niemals zu erreichen, da es doch unmöglich sei, von den Dichtern selbst authentischen Bescheid über ihre Absichten zu erhalten. Der Hauptzweck dieses ganzen, allerdings auch der Erholung und Ergötzung der Leser gewidmeten Zwischenspiels ist augenscheinlich dieser. Sokrates liest aus dem simonideïschen Gedichte die folgende Sentenz heraus: „Es ist schwer, gut zu werden, unmöglich aber, es dauernd zu sein.“ Bald darauf aber tut er dergleichen, als ob seine eigene originelle, ja paradoxe These: „Niemand fehlt freiwillig“ das Gemeingut „aller weisen Männer“ und darunter auch des keïschen Dichters gewesen wäre, der „nicht so ungebildet war zu glauben“, daß irgend jemand freiwillig etwas Schimpfliches vollbringe. Die beiden Gedanken widersprechen einander aufs grellste. Denn daß niemand freiwillig fehle, das ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß jedes Verschulden einem Irrtum entstamme, und daß alles Rechttun die Wirkung richtiger Einsicht sei. Jene vermeintlich simonideïsche Sentenz hingegen, die den E r w e r b der Tugend für schwierig, ihren festen B e s i t z aber für unmöglich erklärt, ist das gerade Gegenteil der sokratischen Ansicht, derzufolge die als

Grundlage aller Tugend angesehene richtige Erkenntnis zwar nur schwer gewonnen, aber, einmal erworben, unmöglich verloren werden kann. In weiterer Ausführung muß die sokratische Doktrin, nach welcher der Intellekt allein unser Handeln bestimmt, notwendig also lauten: „Die Tugend beruht auf Erkenntnis, ist darum lehrbar und somit unverlierbar.“ Dieser These dürfte folgerecht nur die Gegenthese gegenübertreten: „Die Tugend ist nicht unverlierbar, somit nicht lehrbar und beruht daher nicht auf Erkenntnis.“ Protagoras aber bestreitet die Unverlierbarkeit der Tugend, obwohl er doch ihre Lehrbarkeit behauptet. Wieder weist Platon auf den Mangel an Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens hin, der den Vertretern der öffentlichen Meinung, den gefeiertsten Lehrern und Schriftsellern eigen und von dem nur Sokrates frei ist. Und wiederum vereinigt sich mit der Absicht, Sokrates über alle Tagesgrößen zu erhöhen, das andere und tiefere, auf die Darstellung der innerlich geschlossenen sokratischen Morallehre gerichtete Absehen.

Doch Platon begnügt sich nicht mit Winken, die nur dem mit dem Geist des Sokratismus Vertrauten wohl verständlich sind. Die Fortsetzung des Gespräches bietet ihm den Anlaß, den inneren Zusammenhang jener Lehren klarer anzudeuten. Sokrates kehrt nämlich zur Erörterung der E i n h e i t der Tugend zurück, nachdem der durch einige Achtungsbezeigungen gewonnene Protagoras sich wieder zur Rolle des Antwortenden bequemt hat. Dieser beginnt mit dem Zugeständnis, daß zwischen den übrigen Teilen der Tugend eine gewisse Verwandschaft bestehe, nicht aber zwischen ihnen und der Tapferkeit. Fehle es doch nicht an Beispielen dafür, daß jemand unverständig, ungerecht, zuchtlos, unfromm, nichtsdestoweniger aber tapfer sei. Sokrates bemüht sich den Beweis zu führen, daß auch die wahre Tapferkeit im Unterschiede von der bloßen Verwegenheit mit Einsicht gepaart sei. Doch findet dieser Nachweis zunächst in jener uns schon aus dem „Laches“ bekannten unzureichenden Art statt, die Platon auch hier so deutlich wie möglich als unzureichend gekennzeichnet hat. Es wird nämlich zuvörderst nicht von der Einsicht in die Z w e c k e , sondern von jener in die M i t t e l gesprochen. Der sachkundigste Taucher, Reiter, Krieger soll immer auch der tapferste sein. Nur die ihn begleitende Einsicht mache den Mut zu etwas Löblichem, eben zu der Tugend, die wir Tapferkeit nennen. Dem gegenüber läßt Platon von Protagoras den ebenso triftigen als ernst gemeinten Einwurf ausgehen, daß solch ein Verein von Mut und Einsicht zwar die Leistungsfähigkeit erhöhe, nicht anders als wie dies der Verein von Körperkraft und Einsicht bewirke, der z. B. dem geschulten Ringer eignet. Allein deswegen dürfe man die Einsicht doch weder in diesem Falle mit der Körperkraft, noch in jenem mit dem Mute oder mit seiner höchsten Stufe, der Tapferkeit, identifizieren. In diesem Teil der Diskussion legt Protagoras eine einigermaßen überraschende logische Schulung

an den Tag. Er weiß, daß man nicht jedes Urteil einfach umkehren kann, daß der Satz: „Die Tapfern sind mutig“ nicht ohne weiteres die Umkehrung erlaubt in: „Die Mutigen sind tapfer“ (Unstatthaftigkeit der Urteilsumkehrung dort, wo der Subjektsbegriff einen engeren Umfang besitzt als der Prädikatsbegriff, z. B.: „Alle Neger sind Menschen“, nicht aber: „Alle Menschen sind Neger“).[1] Man möchte vermuten, daß der Sophist einige Elementarsätze der Logik ausgesprochen hat, und daß Platon mit dieser Erörterung einen zwiefachen Zweck verfolgt. Es gilt ihm wohl, die oben namhaft gemachte mißverständliche Auffassung der sokratischen Lehre von der Einheit der Weisheit und der Tapferkeit, die im Jüngerkreise aufgetaucht zu sein scheint, durch den Mund des Protagoras berichtigen und zugleich diesen seine (nach Platons Meinung nicht eben tief geschöpfte) Weisheit in etwas breitspuriger Weise an den Mann bringen zu lassen.

Hier wird das Problem fallen gelassen, doch nur um bald in größerer Tiefe unserem Blick von neuem zu begegnen. Es beginnt der Schlußteil des Gespräches, in welchem Sokrates sich mit der Meinung der „Menge“ auseinandersetzt, daß der Mensch freiwillig fehle, daß er das Gute kenne, aber nicht ausführe, weil er den Lüsten oder anderen Affekten (wie Zorn, Furcht, Liebe, Trauer) unterliege. Sokrates will die Unhaltbarkeit der üblichen Ansicht dartun und (unter warmer Zustimmung des Protagoras) die tatsächliche Herrschaft des Intellekts über den Willen erweisen. Bei diesem Anlaß werde auch das Verhältnis der Tapferkeit zu den übrigen Teilen der Tugend ersichtlich werden. Die Erörterung nimmt die Gestalt einer Unterredung mit der Menge an. Ihre Annahme, daß der Mensch häufig das Übel als Übles kenne und es dennoch tue, wird als lächerlich bezeichnet. Jedermann — so etwa lautet der Kern des Beweises — trachte nach dem eignen Besten, er identifiziere ferner das Gute mit der Lust, das Üble mit der Unlust; er erstrebe demgemäß allezeit ein Maximum von Lust, ein Minimum von Unlust; er meide daher die Lust nur dann, wenn ihr ein größeres Maß von Unlust entquillt, und wähle die Unlust bloß in dem Falle, daß ihr ein größeres Maß von Lust entspringt. Den Lüsten unterliegen, das besage in Wahrheit nichts anderes, als daß man die kleinere, aber nahe Lust der größeren, aber entfernteren vorzieht, was dadurch geschehe, daß die Nähe das kleinere Gut unserem Geiste, wie das kleinere Ding unserem Auge, als das größere vorspiegelt. In solchen Fällen finde eine Täuschung unseres Urteils statt. Diesen und verwandten Irrungen entgehe, wer in Fragen der Lust und Unlust richtig zu zählen, zu messen, zu wägen versteht. So gehe denn die richtige Lebensführung auf eine Art von Meß-, Zähl- und Wägekunst zurück und somit auf eine Einsicht oder Erkenntnis. Ihr Gegenteil aber, das angebliche Bewältigtwerden von den Lüsten oder Affekten, habe sich

als Unwissenheit entpuppt, und zwar als die größte oder verhängnisvollste aller Unwissenheiten.

Es folgt die Nutzanwendung auf das Sondergebiet der Tapferkeit. Wenn „es nicht in der Menschennatur liegt“, Übel, die man als Übel erkannt hat, aufzusuchen, sondern nur, allenfalls dort, wo kein anderer Ausweg übrig bleibt, von zwei Übeln das kleinere zu ergreifen, so kann auch die gangbare Auffassung der Feigheit und der Tapferkeit nicht die richtige sein. Man behaupte wohl, daß die Feigen dem „Unbedenklichen“ nachgehen, die Tapferen aber dem „Gefährlichen“. Ist aber die Gefahr so viel wie ein in Aussicht stehendes Übel, wie reime sich jene Behauptung mit der soeben gewonnenen Überzeugung zusammen, daß niemand ein Übel, welches er als solches kennt, wählen werde? Wie stehe es nun z. B. mit dem Kriege? Ist es schön oder häßlich, in den Krieg zu ziehen? Wenn schön (oder löblich), wie zugestanden wird, dann notwendig auch gut (oder nützlich). Falls nun die Feigen den Kampf, der ein Schönes und Gutes ist, meiden, so könne daran nichts anderes schuld sein als ihre Unwissenheit, das heißt — so dürfen wir ergänzend beifügen — die ihnen mangelnde Einsicht in das Wertverhältnis von Gütern wie Freiheit und Leben. (Man erinnere sich unserer Ausführungen zum „Laches“). Und das Gegenteil der Feigheit sei somit nichts anderes als Weisheit oder richtige Einsicht. So gelingt es denn, auch die Tapferkeit, der Protagoras eine Sonderstellung einräumen wollte, auf Weisheit zurückzuführen.

Nahe am Schluß des Gespräches erklärt Sokrates, es sei ihm bei dieser ganzen Untersuchung um nichts anderes zu tun gewesen als um die Ermittlung dessen, was eigentlich Tugend sei und wie es mit ihr stehe. Das Endergebnis wird zwar nicht mit dogmatischer Bestimmtheit ausgesprochen, doch vernehmlich genug angedeutet. Sokrates äußert zunächst seine Verwunderung über den Rollentausch, der sich zwischen ihm und Protagoras vollzogen hat. Anfangs habe er selbst die Lehrbarkeit der Tugend geleugnet, nunmehr aber alle ihre Teile auf Einsicht zurückgeführt, wodurch sie sich erst recht als lehrbar erweise. Denn wäre die Tugend, wie Protagoras darzutun versucht hat, etwas anderes als Einsicht, dann wäre sie offenbar nicht lehrbar. Jetzt aber, wenn anders sie sich als Einsicht offenbart, würde es gar seltsam sein, wenn sie nicht lehrbar wäre. Das müßte in Wahrheit Protagoras behaupten, der am Beginn der Unterredung ihre Lehrbarkeit vorausgesetzt, später aber sich beeifert habe, sie für alles eher als für eine Einsicht auszugeben. Es habe eben dem einen wie dem andern an „Vorbedacht“ gefehlt; Epimetheus („Nachbedacht“) hat sie alle beide zu Falle gebracht, wie es mit einer zugleich versöhnlichen und anmutig-heiteren, an den Mythos des Sophisten anklingenden Wendung heißt. So scheiden denn

auch die Streitenden als gute Freunde, die einander wieder zu begegnen und sich wechselseitig zu fördern hoffen. Platon hält die dialektische Niederlage des Vertreters der gemeinüblichen Lebens- und Welt-Ansicht augenscheinlich für ausreichend und verwertet das Ansehen, dessen sich Protagoras zur Zeit der Abfassung des Gespräches noch erfreuen mochte, zur Empfehlung der sokratischen Lehre, indem er ihn den zukünftigen Ruhm seines Gegners vorhersagen und dessen Eifer und Geschick „neidlos“ und mit Wärme preisen läßt.

3. Über die Abzweckung des Dialogs bleibt uns nur wenig zu sagen übrig. Neben und zugleich mit der dialektischen Überlegenheit des Sokrates soll, wie wir bereits bemerken mußten, die innere Verkettung seiner Lehre zur Geltung, das heißt dem Eingeweihten zu deutlicherer Anschauung, dem Uneingeweihten aber dadurch nahegebracht werden, daß er die vereinzelten und bruchstückartig zerstreuten Lehrsätze sachgemäß zu gliedern und in ihren natürlichen Zusammenhang einzuordnen angeregt und angeleitet wird. In diesem Betracht erinnert der „Protagoras“ einigermaßen an jene, einst beliebte Schulübung, deren Gegenstand *carmina fracta* waren, d. h. absichtlich versetzte Versstücke, die es metrisch einzurenken galt, oder an die Aufgabe, welche ein architektonisches Trümmerwerk demjenigen stellt, der den durcheinandergewirrten Baugliedern ihre ursprüngliche Lage wiederzugeben trachtet. Der schärfer Aufmerkende wird hier nämlich eines (von uns teilweise schon umrissenen) Gedankengebäudes gewahr. Die Tugend ist unverlierbar, weil sie lehrbar ist; sie ist einerseits lehrbar und andererseits einheitlich, weil sie durchaus auf Einsicht beruht; sie beruht durchaus und lediglich auf Einsicht — das ist der Hauptpunkt und gleichsam der Schlußstein des Gewölbes —, weil das Schöne oder Löbliche, das ihren Inhalt bildet, zugleich das Gute oder Nützliche ist, welches der Handelnde, sobald er nicht durch Irrtum getäuscht ist, allezeit wählt und bevorzugt, da es in letzter Auflösung das ihm selber Lust Bringende ist.

In letzter Auflösung — bei diesen Worten dürfte mancher denkende Leser dieser Blätter stutzig werden. Und nicht mit Unrecht. Die Identifizierung von Tugend und Glückseligkeit ist ein sokratisches Erbstück, dem wir bei Platon allerwärts begegnen. Weniger häufig, aber keineswegs beispiellos ist in seinen Schriften die so natürliche Zurückführung der Glückseligkeit auf Lustempfindungen. Somit ist es auch nach Platon keineswegs unmöglich, zwischen dem Inhalt der Tugend und der Lust eine Brücke zu schlagen. Diese müßte der vermittelnde Nachweis bilden, entweder daß die aus welchen Beweggründen immer erstrebte Tugend zugleich die höchste Lust gewährt, oder daß das Streben nach dem höchsten Maße von Lust nur auf dem Wege der Tugend an sein Ziel gelangt. Was an unserer Stelle auffällt, ist der

Mangel nicht nur jedes derartigen Nachweises, sondern auch jeder Hindeutung auf die Notwendigkeit eines solchen. Wollte man aber deswegen jene Erörterung über das Verhältnis des Glückes zur Lust, obwohl sie mit den eigentümlichsten und weitestreichenden sokratisch-platonischen Gedanken (so mit dem der Unfreiwilligkeit jeder Verfehlung und mit der Überzeugung, daß Einsicht der Urgrund alles Rechttuns sei) aufs innigste verknüpft ist, für nicht ernst gemeint erklären, so hieße dies sich aus dem Regen in die Traufe begeben. Eine Parallele ist es, die hier Licht schafft und unserer Ratlosigkeit ein Ziel setzt.

Wer die platonischen „Gesetze" liest, der wird an einer Stelle des fünften Buches mit Staunen und nicht ohne Rührung an den „Protagoras" erinnert.[1] Wirkt es doch ergreifend zu sehen, wie ein halbes Jahrhundert über das Haupt des Denkers hinweggegangen ist und er noch immer mit gleicher Intensität den Problemen nachhängt, die seine Jugend beschäftigt haben. Hier stoßen wir wieder auf jene, kurz gesagt, h e d o n i s c h e Betrachtungsweise, die einen ganz ähnlichen Ausdruck wie am Schlusse des „Protagoras" findet. Allein es fehlt diesmal nicht an der dort vermißten V e r m i t t l u n g ; es fehlt auch nicht der ideale Hintergrund, den im „Protagoras" ein Vorbehalt ersetzt, die Zweifelfrage nämlich, ob denn in Lust und Leid sich das Gute und Schlechte ganz und gar erschöpfe. An jener Stelle seines Alterswerkes kehrt sich Platon mit einer scharfen Wendung von der Betrachtung des Lebensideales und der göttlichen Dinge ab, mit den Worten: „Über das Menschliche aber haben wir noch nicht gesprochen; es muß jedoch geschehen; denn wir reden zu Menschen, nicht zu Göttern. Menschlich sind von Natur Lust- und Leidempfindungen und desgleichen Begierden; an sie kettet sich, an ihnen hängt notwendig alle sterbliche Kreatur mit ihrem eifrigsten Bemühen." Es folgt genau wie im Jugendwerke die Darlegung einer Art von moralischer Meß- oder Rechenkunst. Lust- und Leidempfindungen werden in Ansehung ihrer „Zahl, Ausdehnung und Stärke" miteinander verglichen. „Das mit größerer Lust verbundene kleinere Leid wählen wir, nicht aber die mit größerem Leid verbundene kleinere Lust"; auch der „neutrale Zustand, den wir nicht statt der Lust, wohl aber statt des Leides einzutauschen gewillt sind", wird diesmal berücksichtigt. Insoweit tut Platon an beiden Orten genau dasselbe. Er stellt Tatsachen der M e n s c h e n n a t u r fest; er weist auf ausnahmslos geltende Bedingungen alles Wollens hin; man beachte die auch im „Protagoras" mehrfach wiederholte, starke Betonung des Begriffes „Menschen". Nur fehlt es in der Schlußpartie des letzteren Werkes an einer einleuchtenden Verbindung zwischen jenem Naturgrund der Moral und den darauf gebauten normativen Forderungen. Anders in den „Gesetzen". Hier wird geradezu der Beweis angetreten, daß „das schönste Leben auch in dem, wonach wir alle trachten, den Sieg erringt, in dem Über-

gewicht von Freuden über Leiden". Eingehend werden die Vorzüge dargetan, die „das verständige, tapfere, zuchtvolle und gesunde Leben" vor dem „unverständigen, feigen, zuchtlosen und siechen" voraushat. Und schließlich wird das von der Tugend geleitete Leben als das „im einzelnen und im ganzen glückseligere" gefeiert. Den Mangel jeder derartigen Vermittlung im „Protagoras" dürfen wir zum Teil vielleicht auf Rechnung des Umstands setzen, daß dem jugendlichen Autor die volle Meisterschaft noch abgeht. Zum Teil aber löst sich unser Befremden in eine andere und allgemeinere Verwunderung auf. Warum — so darf man fragen — hat Platon in der ganzen Reihe seiner Jugendwerke mit allem Pathos so sehr gekargt und auch dort, wo er die höchsten menschlichen Anliegen berührt, nur Umrisse gezeichnet, denen wir die Farbe hinzufügen müssen? Wie oft hören wir vom „Guten" sprechen, und doch wird uns kaum jemals gesagt, worin das Gute in Wahrheit bestehe. Als wir vom „Laches" handelten, haben wir es als nötig erachtet, diese Lücke auszufüllen. Wir haben dort von dem Vorzug der Freiheit vor der Knechtschaft, der Rettung des Vaterlandes vor seinem Verderb, der Ehre vor der Ehrlosigkeit gesprochen. Wir glauben damit Platons Gedanken richtig ergänzt zu haben. Aber immerhin mußten wir sie erst ergänzen. Wie mit Absicht meidet er in diesen Gesprächen alles, was über die begriffliche Diskussion hinausgeht. Ist es der vormalige Poet, der sich vor allem Überschwang als der für den angehenden Philosophen bedrohlichsten Gefahr aufs änglichste hütet? Oder hat es dem Jüngling widerstrebt, die feierliche Miene des Sittenpredigers zur Schau zu tragen? Oder endlich: will der Schüler ausschließlich in den Spuren seines Meisters, des Begriffskritikers und Elenktikers, wandeln und geht er darum aller Mahnrednerei — der Domäne und dem Merkzeichen der Sophisten, von denen er sich abzusondern wünscht — sorglich aus dem Wege? Hat ihm jene subtile Dialektik als vornehm und fein (kompsón), die Paränese hingegen als trivial und einigermaßen plump (phortikón) gegolten? In Wirklichkeit ist es wohl eine Mischung all dieser Beweggründe gewesen, welche den Erstlingen der platonischen Muse den Stempel jener Zurückhaltung aufgedrückt hat, die in dem Schlußteil des „Protagoras", wo man jedes volltönende Wort, wie Eudämonie, Seligkeit u. dgl., vergeblich sucht, am augenfälligsten wird.

Diese Zurückhaltung sollte nicht lange währen. Bald ist sie gewichen, und für immer. Zugleich ist auch der Lichtglanz von Heiterkeit, der die erste platonische Schriftenreihe umspielt, mindestens zeitweilig erloschen. Ernstere, mächtigere, herzergreifendere Töne, als wir bisher vernommen, werden an unser Ohr dringen. Wir stehen an der Pforte des Prachtbaues, der da „G o r g i a s" heißt.

Fünftes Kapitel.

Der platonische „Gorgias".

Die Szenerie des „Gorgias" zeigt dieselben unbestimmten Umrisse wie jene des „Hippias". Auch der sizilische Rhetor hat, gleich dem elischen Weisheitslehrer, soeben an einer allgemein zugänglichen Örtlichkeit — wohl in der Halle einer Turnanstalt — einen Vortrag gehalten, der zahlreiche Zuhörer anzog. Verspätet erscheint Sokrates, von seinem getreuen Chärephon begleitet. Er wünscht an Gorgias eine Frage zu richten, deren Beantwortung dieser um so weniger ablehnen kann, als er kurz vorher dem Hörerkreis seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, jedem Fragenden Rede zu stehen.[1]

Es gilt nichts Geringeres, als das Wesen der Rhetorik zu ergründen. Bald ist ein Gespräch im Gang, in dessen Verlauf Sokrates sich wie immer als scharfsinnig und subtil, der Rhetor als durchaus wahrheitsliebend und aller Rechthaberei fremd erweist. Nach den ersten Gängen dieses Redeturniers will der junge und jugendlich eifrige Rhetor Pōlos von Akragas den schon ermüdeten Meister der Redekunst ablösen. Er ergeht sich in einer kurzen, aber durch die stark aufgetragene gorgianische Stilfarbe die Heiterkeit herausfordernden Lobpreisung seiner Kunst. Da es jedoch zunächst nicht ihren Wert festzustellen, sondern ihr Wesen zu ermitteln gilt, tritt Gorgias selbst, dem Wunsche des Sokrates entsprechend, von neuem in die Erörterung ein, die wir wiedergeben, nicht ohne sie mit einigen kritischen Glossen zu begleiten. Nachdem sich die ersten allgemeinsten Begriffsbestimmungen — „Kunde von Reden", „Erzeugerin der Überredung" — als zu weit erwiesen haben, gelangt man durch fortgesetzte Einschränkungen zu dem Ergebnis, die Rhetorik sei die Kunst der Überredung, die vor Gerichtshöfen sowohl als vor Versammlungen, auch in Ansehung der Fragen, die sich auf Recht und Unrecht beziehen, geübt wird. Dann werden zwei Arten des Überredens unterschieden: die eine, welche Glauben ohne Wissen, und die andere, welche Erkenntnis schafft. Man wird darüber einig, daß der Redner nicht eigentliche Erkenntnis vermittelt — mit der Begründung, daß es ja gar nicht möglich wäre, eine Massenversammlung in kurzer Zeit über so große Dinge, wie es Recht und Unrecht sind, aufzuklären. (Dabei wird der Unterschied vernachlässigt zwischen der Darlegung eines ganzen, positiven oder idealen, Rechtssystems und der Anwendung feststehender Rechtssätze auf einen Einzelfall, wie sie in der Rechtspflege erfolgt und sehr wohl in kurzer Zeit erfolgen kann.) Dann wird darauf hingewiesen, daß die „Redner", wie z. B. Themistokles und

Perikles, und nicht die sachverständigen „Handwerksmeister“ über Fragen von der Art entschieden haben und entscheiden, wie die Anlage von Befestigungen oder die Erbauung von Schiffswerften es sind. (Hier wird der Unterschied zwischen derartigen, prinzipiellen, von politischen Erwägungen abhängigen Beschlüssen und der Detailausführung nicht berücksichtigt, auch darauf nicht geachtet, daß ein Themistokles und Perikles mehr als bloße Redner, daß sie zugleich die sachkundigsten Staatsmänner gewesen sind.) Da nun Gorgias sich auch noch der Größe des Einflusses rühmt, den die Redegewalt ihm auf Fachmänner aller Art gleichwie auf deren Kunden verschafft, wie er denn auch Patienten seines Bruders Herodikos bisweilen wirksamer als dieser selbst zur Befolgung der ärztlichen Vorschriften zu bestimmen vermag —, so wird aus alledem der Schluß gezogen, daß der Redner ohne Besitz des Wissens vor Nichtwissenden den Schein des Wissens gewinnt. Daran wird die Frage geknüpft, ob die — angeblich — also ermittelte Entbehrlichkeit des Wissens für den Redner auch in betreff der Fragen über Recht und Unrecht gelte. Das will Gorgias durchaus nicht Wort haben. Der Schüler, der in dieser Rücksicht nicht die nötige Vorbildung mitbringt, empfange sie von ihm, dem Lehrer, wie denn in der Tat die Rednerschule damals als Stätte der allgemeinen Bildung und als Vorbereitung für das öffentliche Leben gegolten hat. Von diesem Zugeständnis nimmt Sokrates Akt und kehrt es gegen Gorgias. Dieser hatte nämlich vorher die Rhetorik von den moralischen Vorwürfen entlasten wollen, die ihre Anwendung so häufig treffen. Er hatte von dem Mißbrauch dieser Kunst gesprochen, für welchen ihr Lehrer so wenig verantwortlich zu machen sei, wie etwa der Fechtmeister dafür, daß sein Jünger die erworbene Fertigkeit zum Vatermord mißbrauche (vgl. I[4] 390). Hierin will Sokrates einen Widerspruch erkennen. Wenn der Lehrer der Rhetorik, wie dies Gorgias jetzt erklärt, den Schüler über Recht und Unrecht unterrichte, so könne es einen Mißbrauch der Redekunst von seiten des Schülers nicht geben. Denn das Wissen vom Guten schließe — wohlgemerkt: nach den Voraussetzungen des Sokratismus, aber auch nur nach diesen — das Wollen und Tun des Guten in sich; somit verliere das über den möglichen Mißbrauch der Kunst Gesagte seine Berechtigung.

2. Hier springt Pōlos seinem Lehrer bei und behauptet, jener Widerspruch entstamme nur der falschen Scham, die Gorgias von dem Zugeständnis abgehalten habe, ein Wissen sei für den Redner auch in Fragen des Rechts und Unrechts entbehrlich. Diese Einsprache gilt uns als zutreffend, wenn wir sie des ihr anhaftenden gehässigen Beigeschmacks entkleiden, wenn wir einfach in dem die Redekunst als Werkzeug seines Übeltuns Verwendenden den Redner von dem Menschen unterscheiden.

Pōlos tritt damit für den rein formalen Charakter der Redekunst ein, genau so wie wir Modernen es tun und wie bereits Aristoteles es getan hat, welcher unumwunden anerkennt, daß die Macht der Rede ganz so wie andere wertvolle Güter, wie die Körperkraft, die Gesundheit, der Reichtum, die Feldherrnkunst, sich ebensowohl richtig gebrauchen als mißbrauchen lasse (vgl. I⁴ 390 f). Wenn Platon diese durchaus sachgemäße Auffassung zwar kennt und sie dem Pōlos wie vorher dem Gorgias, in den Mund legt, sie aber im folgenden nichtsdestoweniger bestreitet, so darf uns das einigermaßen wundernehmen. Unsere Verwunderung wächst angesichts der unmittelbar darauf gegen die Rhetorik geschleuderten Invektiven. Wohlgemerkt gegen die Rhetorik als ein Ganzes, nicht etwa nur gegen jenen Teil derselben, welchen wir kurzweg eine Sammlung von Advokatenkniffen nennen können und den Aristoteles trotzdem unter der Voraussetzung seiner (uns nicht wohl faßlichen) „richtigen" Verwendung zu lehren nicht verschmäht hat. Die Redekunst, so erklärt Sokrates, ist eine bloße Scheinkunst, eine Abart der „Schmeichelei", der Putz- und der Kochkunst (genauer: der Kunst der leckeren Speisenbereitung) auf leiblichem Gebiete verwandt, gleich diesen und gleich der Sophistik nur Lust erstrebend, im scharfen Gegensatz zu den Künsten, deren Ziel das Gute ist: zur Turn- und Heilkunst im leiblichen, zur Gesetzgebung und Rechtspflege im seelischen Bereiche. So ungefähr lautet die in heftigen Worten ausgesprochene Verurteilung der Redekunst, die überdies nur uneigentlich eine Kunst heißen könne, vielmehr ebenso wie die anderen mit ihr verglichenen Afterkünste auf bloßer Routine oder roher Erfahrung, nicht auf wissenschaftlicher Einsicht beruhe. Groß ist unser Staunen über die unbillige Härte dieses Verdikts; am größten, wenn wir bedenken, wer es ausgesprochen hat. Da die Redekunst, von den mehr nebensächlichen und von Platon selbst als nebensächlich erachteten Behelfen des Vortrags und der Gestikulation abgesehen, in Wahrheit die Kunst der sprachlichen Darstellung ist, so übertreibt die Behauptung nicht, daß die gegen die Rhetorik erhobene grimme Anklage aus dem Mund eines ihrer vornehmsten Vertreter, eines der Sprachgewaltigsten aller Zeiten kommt, eines Stilkünstlers, der freilich in erster Reihe Philosoph war, wie andere Redner, etwa Perikles oder Themistokles — um an die obigen Beispiele zu erinnern —, in erster Linie Staatsmänner gewesen sind.

Denn ob ein Geisteserzeugnis sich als Rede an „Versammlungen" wendet oder als Buch die Mitglieder solch einer Versammlung einzeln aufsucht, das kann fürwahr nicht als eine tiefgreifende Unterscheidung gelten und gilt auch Platon selbst anderwärts (im „Phädros") nicht als eine solche.[1] So bleibt als ein die „Reden" von den „Schriften" unterscheidendes Kennzeichen nur das Streben nach unmittelbarer Beeinflussung des Handelns übrig. Allein weder ist dieses Merkmal allen

Reden gemeinsam (man denke an die Gattung der panegyrischen oder Prunkreden), noch beschränkt es sich auf diese, da ja auch Flugschriften, um nicht von den dem Altertum fremden Zeitungen zu sprechen, dieselbe Bestimmung zukommt. In Wahrheit hat Platon einen wesentlichen Unterschied zwischen der rednerischen und jeder anderen zur Einwirkung auf weite Kreise bestimmten sprachlichen Gedankendarlegung, zu der auch seine eigenen Gespräche gehören (soweit diese nicht bloß einem Fachpublikum verständlich sind), anzugeben nicht vermocht; ja, er gesteht dies an einer späteren Stelle, wo er alle Poesie zur Rhetorik rechnet, mittelbar zu. Daß endlich große Schriftsteller, wie er selbst einer war, nicht bloß „Belehrung", und daß die größten Redner, wie Demosthenes, nicht bloß „Überredung" erstreben, sondern daß hier äußerstenfalls ein Unterschied des Grades, ein verschiedenes Mischungsverhältnis obwaltet, wem braucht man das zu sagen? Das hätte der Schriftsteller, dessen Werke so viele farbenreiche Mythen, so viele gefühlswarme Ermahnungen enthalten, der ältere Zeitgenosse des Redners, dessen Ergüsse man mit Fug „Vernunft, rotglühend gemacht durch Leidenschaft" genannt hat, am wenigsten bestreiten können.

Nichts hingegen kann treffender sein, als der Vergleich der Redekunst mit der Toilettekunst. Wie eine schöne Gewandung die Wohlgestalt des Körpers zu voller Geltung bringt, so das Gewand der künstlerisch vollendeten Rede die Wohlgestalt des von ihm umschlossenen Gedanken- und Gefühlsgehaltes. Wenn aber diese von Sokrates „Putzkunst" gescholtene Kunst auch dazu dienen kann, körperliche Gebrechen zu verhüllen und einen täuschenden Schein der Schönheit zu erzeugen, so ist diese ihre Anwendung und deren in einzelnen Fällen tadelnswerter Charakter etwas für die Kunst selbst ebenso Zufälliges und Äußerliches, wie der Mißbrauch sprachlicher Darstellung es für die Redekunst ist. Warum endlich jede das Angenehme oder die Lust erstrebende Praxis nur auf rohe Routine, nicht auf ursächliche Einsicht gegründet sein könne, will uns vollends nicht einleuchten. Überraschend wirkt solch ein Urteil selbst dann, wenn es, wie das hier der Fall ist, aus einer Epoche stammt, die von einer „Physiologie des Geschmackes" im engsten wie im weitesten Sinne nichts gewußt hat, der die Chemie der Kochkunst so fremd war wie die Elemente der Ästhetik. Nicht gar lange währte es übrigens, und Platon selbst hat jenes Verdammungsurteil in betreff der Rhetorik aufgehoben und — nachdem er schon an einer Stelle des „Gorgias" einen richtigen Gebrauch der rednerischen Mittel wenigstens grundsätzlich als möglich anerkannt hatte [1] — es im „Phädros" unternommen, diese Kunst auf neuer und psychologisch vertiefter Grundlage wieder aufzubauen. Doch unsere so wohl und so vielfach begründete Verwunderung mindert sich, sobald wir aus dem Fortgang des Dialogs entnehmen, worauf es Platon in Wahrheit abgesehen hat: auf die Kritik

der herrschenden Moral und Politik seines Zeitalters. Diese bildet den eigentlichen Kernpunkt des Gespräches; die Kritik der Rhetorik als der Helferin der Staatskunst ist lediglich das Tor, das den Zutritt zu jener höheren Region eröffnen soll.

Die Redekunst verleiht ihren Adepten überragenden Einfluß im Staatsleben: über diesen Punkt besteht zwischen Sokrates und Pōlos keine Meinungsverschiedenheit. Ob aber dieser Einfluß als solcher ein erstrebenswertes Ziel ist, darüber gehen ihre Ansichten himmelweit auseinander. Zunächst freilich vermag Pōlos an den Ernst solchen Dissen-
selbst, „Eltern, Kinder, Freunde oder das Vaterland, sobald sie Unrecht
ses kaum zu glauben. Sind denn nicht die Mächtigen glücklich zu preisen? Und sind nicht die Redner imstande, ihren Willen, ihr Belieben allerwärts durchzusetzen? Ihr Belieben allerdings — so erwidert Sokrates —; ihren Willen mitnichten; und darum können sie auch nicht wahrhaft mächtig heißen. Dem verblüfften Pōlos wird der Bescheid, daß der Zweck und die Mittel streng zu unterscheiden seien. Der Zweck alles Handelns sei die Eudämonie oder Glückseligkeit. Diese wolle jedermann; er verfehle aber dieses sein Ziel, wenn er es auf Wegen des Unrechts verfolge. Da beliebe es ihm, Mittel zu verwenden, die den von ihm in Wahrheit gewollten Zweck vereiteln. Denn nur der Gerechte, der Gute, sei glückselig, elend und unselig aber der Ungerechte. Darum seien die Volksredner und die Tyrannen — eine hier mehrfach wiederkehrende Verbindung, die schon das Erstaunen antiker Leser erregt hat[1] — weder wahrhaft mächtig noch wahrhaft glückselig, wenn sie gleich, was Platon oft und mit dem größten Nachdruck wiederholt, ganz nach ihrem Belieben jedermann berauben, verbannen und töten können. Man sieht, die moralphilosophische Erörterung ist von Ausbrüchen der leidenschaftlichsten politischen Antipathie durchsetzt. Diese werden uns später beschäftigen.

Hier soll uns nur die ethische Gesinnung kümmern, die Sokrates mit dem stärksten Pathos kundgibt und die den „Gorgias“ zu einem so denkwürdigen Bestandteil der Weltliteratur gemacht hat. Sokrates, beziehentlich Platon, weiß, daß er mit dieser Gesinnung alleinsteht. Jedoch, wenn auch alle Athener und alle Fremden, wenn die angesehensten Bürger, wenn „Perikles und sein ganzes Haus“, wenn Nikias, der Sohn des Nikeratos (vgl. I^4 425), gegen ihn Zeugenschaft ablegen wollten: er würde auch „als ein Einziger“ bei der Behauptung verharren, daß Unrecht leiden „besser“ ist als Unrecht tun. Er wird sich nicht „aus diesem seinem Besitz und aus der Wahrheit“ verdrängen lassen, sondern dabei stehen bleiben, daß Unrecht tun ein schweres Übel für den Unrecht Tuenden und das allerschwerste dann ist, wenn es ungestraft bleibt. So würde uns denn auch die Redekunst dann den höchsten Nutzen gewähren, wenn sie uns dazu verhülfe, uns

getan haben“, in wirksamer Weise zu verklagen und der gebührenden Bestrafung zuzuführen. Den Feind hingegen, wenn er ein Unrecht begeht, der ihm zukommenden Strafe zu entziehen, ja ihn, wenn möglich, zu einem „unsterblichen Bösewicht“ zu machen, auch das wäre — denn von Feindesliebe ist Platon noch weit entfernt — eine heilsame Verwendung der Rhetorik. An dieser Überzeugung macht Sokrates auch das Beispiel des Archelaos nicht irre, der sich durch Meineid, Mord und Treulosigkeit jeder Art den Weg zum makedonischen Throne gebahnt hat und der jüngst, auf dem Gipfel der Macht angelangt und vom höchsten Glanz umgeben, von aller Welt beneidet aus dem Leben geschieden ist (vgl. S. 57).

Mit Recht von allen beneidet, aber auch mit Recht von allen verurteilt — so ungefähr erwidert Pōlos, der die unselig machende Kraft des Unrechttuns nicht einräumt, wenn er gleich dieses mit aller Entschiedenheit für häßlich oder schimpflich erklärt. So steht Sokrates wieder einmal jener Zwiespältigkeit des Urteils, jener, um mit Platons „Gesetzen“ zu sprechen, „trennenden“ oder dualistischen Lebensansicht gegenüber (hie Glück — hie Tugend), welche die gemeinübliche ist und war und Sokrates zum lautesten Widerspruch herausgefordert hat.[1] Diesen äußert er am Schlusse des Abschnitts mittelst eines wundersamen Räsonnements, das den gangbaren Werturteilen selbst die Überzeugung abgewinnen soll, daß das Unschöne (wie wir fortan sagen wollen) zugleich ein den Handelnden selbst Schädigendes ist, gerade wie er kurz vorher den gleichartigen Erweis dafür erbracht hatte, daß die Strafe dem Übeltäter selbst zum Vorteil gereiche.

3. Gleichwie Pōlos durch die dialektische Niederlage des Gorgias in die Schranken gerufen ward, so eilt jetzt Kallikles dem unterliegenden Pōlos zu Hilfe. Und auch die Art der Hilfeleistung ist dieselbe. Wie vordem der Meister, so soll sich jetzt der Schüler durch falsche Scham zu vermeidlichen Einräumungen haben verleiten lassen. Eine solche sei das Zugeständnis, daß Unrecht tun unschöner sei als Unrecht leiden. Pōlos habe eben zwei grundverschiedene Dinge zusammengeworfen. Dazu habe ihn Sokrates verführt, der die Zweideutigkeit der Worte in der Debatte zu seinem Vorteil auszubeuten pflege. Eines sei die Natur, ein anderes und gar verschiedenes die Satzung. Von Natur unschön sei das, was von Natur schlecht sei; dahin gehöre das Unrechtleiden. Nur einem Sklaven, nicht einem freien Manne zieme es, Unrecht zu dulden ohne die Fähigkeit, sich und jene, die ihm wert sind, gegen Angriffe zu schirmen. Die Satzung aber sei das Werk der Vielen und Schwachen, die im Hinblick auf sich und ihren Vorteil die Gesetze so festgestellt,

Lob und Tadel so verteilt haben, daß die Starken davon abgeschreckt werden, ihre Stärke zu gebrauchen.

Es folgt jene unseren Lesern sattsam bekannte Verherrlichung des Kraftgenies, das die Menschenherde vergebens zu knechten und auf das Niveau ihrer eigenen Niedrigkeit herabzuziehen trachtet (vgl. I[4] 337 f.). Man staunt über den Glanz, mit welchem Platon hier die Darstellung des nur halb gezähmten, seine Bande zerreißenden und in der Majestät seiner angeborenen Herrlichkeit sich aufrichtenden jungen Leuen umgeben hat. Man bewundert die künstlerische Gewalt, mit welcher er die ihn moralisch zurückstoßende Gestalt des Übermenschen gezeichnet hat. Oder hat ihn diese zwar durch den Mißbrauch der Genialität abgestoßen, durch eben diese aber angezogen? Stand ihm etwa die in empfänglichster Jugend geschaute Heldenfigur des Alkibiades vor Augen?[1] Und half ihm der Widerwille gegen das lastende Joch der „kollektiven Mittelmäßigkeit" die Farben mischen? Doch dem sei wie ihm wolle. Das Beispiel der Tierwelt sowohl als der internationalen Beziehungen (Recht der Eroberung) wird von Kallikles in den Dienst seiner Theorie gestellt. Allein bald nötigt ihn Sokrates zu einer bedeutsamen Modifikation derselben. Mehr Kraft als der Kräftigste besitzt die Vereinigung Vieler. Der Stärkere — so viel muß er einräumen — das ist dem Einzelnen gegenüber die geringgeschätzte große Menge. Ist dem so und gilt auch hier das Recht des Stärkeren, dann zieht die von der Masse festgestellte und um dieses ihres Ursprungs willen so verächtlich behandelte Satzung aus eben jener Lehre des Kallikles ihre Berechtigung. Da vollzieht dieser eine bemerkenswerte Schwenkung und erklärt, nicht an materielle Überlegenheit, sondern an höhere Einsicht und Tapferkeit gedacht zu haben und darin den Rechtstitel jeglicher Herrschaft zu erblicken. Der Heroenkult und die Machtanbetung treten in den Hintergrund und machen der Vorliebe für aristokratische Staatseinrichtungen Platz. Solch ein Kaleidoskop wechselnder Stimmungen mochte im Gemüte frondierender, der Volksherrschaft grollender und zugleich strenger Gedankenzucht entbehrender Politiker oft genug anzutreffen sein. Wie zum Hohne läßt Platon den Mangel an logischer Strenge bei Kallikles mit der Verachtung der Philosophie gepaart sein, die zwar die Jünglingsjahre auszufüllen gut genug, aber eines reifen Mannes so wenig würdig sei wie das Lallen des Kindes oder die Spiele des Knaben. Wer dabei unzeitig verweilt, verliere seine Mannheit und sei jedem Angriff wehrlos preisgegeben; ihm könne, wer da will, ungestraft einen Backenstreich versetzen. Das sokratische Kreuzverhör fährt, um diese Scheltreden unbekümmert, fort, seine Arbeit zu verrichten. Die Besseren, die jetzt nicht mehr die Stärkeren, sondern die Einsichtigeren sein sollen, sind zur Herrschaft und zur Ausnützung der Herrschaft berufen. Diese Behauptung bedarf der Klärung. Soll etwa

der Arzt, der in Ansehung der Speisen und Getränke der Einsichtigere ist, von diesen mehr erhalten als die minder Einsichtigen? Oder soll der der Weberei Kundigste den größten Mantel besitzen, am besten und schönsten gekleidet gehen? Nicht ohne Unmut erwehrt sich Kallikles derartiger Auslegungen; er habe mit „Einsicht" Einsicht in die Staatsgeschäfte gemeint und unter den Besseren die dieser Einsicht sowie der Tapferkeit nicht Ermangelnden verstanden. Ihnen komme es zu, im Staate zu herrschen, und gerecht sei es, daß die Herrschenden vor den Beherrschten manche Vorteile voraus haben.

Die Vertretung dieses, des aristokratischen Staatsideals erfährt nunmehr, fast möchte man sagen einen Flankenangriff. Sollen die Herrschenden, so fragt Sokrates, auch sich selbst beherrschen? Damit wird, so scheint es, in die staatsphilosophische Erörterung mit einemmal ein ihr fremder, individual-ethischer, Gesichtspunkt hineingetragen. In Wahrheit steht es jedoch anders. Auch Platons Ideal ist ein aristokratisches: die Herrschaft der „Einsichtigen und Tapferen", aber zugleich ein gerechtes und somit auf Selbstbeherrschung ruhendes Regiment. Darum gilt es ihm hier mit möglichster Schärfe den Punkt zu bezeichnen, wo sein und des Kallikles Weg sich scheiden. Daher jene Frage und daher auch die Antwort, die dem Gefragten in den Mund gelegt wird. Kallikles spricht nämlich unumwunden das aus, was angeblich „die anderen zwar denken, aber zu äußern sich scheuen"; er verkündet ein Evangelium der Genußsucht und der Zuchtlosigkeit. Die Glückseligkeit bestehe darin, niemand zu dienen. Wer richtig leben will, der soll die Begierden so stark als möglich anwachsen lassen und durch Tapferkeit und Einsicht sie zu befriedigen imstande sein. Damit hat sich Platon ein Angriffsobjekt geschaffen, dem er aufs härteste zusetzt. Allein derjenige, der jezt durch den Mund des Sokrates zu uns spricht, weiß gar Vieles, wovon dieser nichts geahnt hat. Es ist, kurz gesagt, ein Schüler der Pythagoreer, der hier redet. Und bei dieser Wandlung, mit der ein Element sichtbar wird, das aus Platons Geistesleben nie wieder ganz geschwunden ist, müssen wir notgedrungen einen Augenblick verweilen.

4. Spuren mathematischer Bildung waren in den bisher durchmusterten Gesprächen nicht anzutreffen. Im „Gorgias" erscheinen sie mehrfach, zum Teil in enger Verbindung mit Fragen der Ethik. So wird die „geometrische Gleichheit" als „ein unter Göttern und Menschen viel vermögendes" Prinzip erwähnt und der Herrsch- und Habgier entgegengesetzt, ja diese wird sogar dem Mangel an geometrischer Bildung zugeschrieben.[1] Dabei ist von „Weisen" die Rede, die verwandte Lehren verkündet haben, desgleichen von einem „sizilischen oder italischen Mann"; der pythagoreïsche, im Gewand eines Wortspiels auftretende,

Vergleich zwischen dem Körper und einem Grabe (*sōma — sēma*) wird vorgebracht; andere pythagoreïsche Bilder und orphische Darstellungen werden uns bald begegnen. Kein einzelnes dieser Anzeichen ist an sich von zwingender Art; ihre Vereinigung aber im Zusammenhange mit dem Fehlen alles Derartigen in der schon behandelten Schriftengruppe besitzt erhebliche Beweiskraft. Wir dürfen vermuten, daß der Verfasser des „Gorgias" bereits in Unter-Italien geweilt hat und dort in die orphische und pythagoreïsche Sinnesart eingeweiht worden ist, mag er nun ebendort oder erst nach seiner Rückkehr, die sehr wohl vor der ersten sizilischen Reise erfolgt sein kann, an diesem Werke geschaffen haben. Je mehr wir uns dem Schlusse des Gespräches nähern, um so mehr häufen sich die Merkzeichen jenes Einflusses.

Der Kampf gegen das dem Kallikles beigelegte Ideal der Genußsucht und der persönlichen Leidenschaft wird mit zweierlei Arten von Waffen geführt. Mit Argumenten und mit Bildern. Die letzteren, denen diesmal die weitaus größere Überzeugungskraft eignet, werden von Platon selbst als seinen neuen Meistern entlehnt bezeichnet. Die Seele des leidenschaftlichen Genußmenschen wird mit einem lecken Fasse verglichen, das in ruheloser Hast immer von neuem angefüllt werden muß, während das Leben der Selbtbescheidung oder Sophrosyne mit dem ruhigen Besitz undurchlässiger und von köstlichem Inhalt strotzender Gefäße verglichen wird. Sokrates sucht darzutun, daß nicht das Gute um des Lustvollen, sondern alles andere und darunter auch das Lustvolle um des Guten willen zu erstreben sei. Die Eudämonie wird nicht mehr wie im „Protagoras" und wiederum an einer Stelle des „Staats" gleichwie zuletzt in den „Gesetzen" auf Lustempfindungen zurückgeführt, sondern dieses ihres Gehalts entkleidet. An die Stelle der inhaltlichen Bestimmungen der Glückseligkeit treten demgemäß Formalprinzipien, wie sie dem mathematisch gebildeten und zumal dem mit der pythagoreïschen Naturansicht vertrauten Ethiker gar nahe lagen. An entscheidenden Punkten, wo man eine Aufklärung über das Lebensziel erwartet, wird, und zwar mit nachdrücklichster Wiederholung, von Regelmaß und Ordnung und auch von Harmonie gesprochen.[1] Die des Regelmaßes und der Ordnung teilhafte Seele wird gleich einem mit diesen Eigenschaften behafteten Haus oder Gerät für gut, alles mit Unordnung Behaftete wird für schlecht erklärt. Auch die leibliche Gesundheit und jede übrige Trefflichkeit des Körpers wird mit diesen Prinzipien identifiziert. Dabei ist von der eigentlichen Leistung oder Aufgabe des Gerätes oder Hauses, des Körpers oder der Seele, überhaupt nicht oder doch nur insofern die Rede, als ihre Erfüllung ohne jene Voraussetzungen für unmöglich erklärt wird. Das Ziel der Tugend ist, das „Geziemende" zu tun, das den Menschen gegenüber das Gerechte, den Göttern gegenüber das Fromme heißt. Der Tugend-

hafte wird das „Gebührende“ in jedem Bereiche und so auch in dem der Lust und des Schmerzes fliehen und verfolgen und, wo es sich gebührt, auch duldend ertragen. Auch das Prädikat des „Richtigen“ gelangt zur Verwendung. Der vollkommen Gute wird, was immer er tut, „wohl und schön“ tun und durch das Wohltun (man erinnere sich des von uns schon erörterten Doppelsinns der betreffenden griechischen Formel, vgl. S. 54) der Eudämonie oder Glückseligkeit teilhaft werden. Endlich wird in diesem Zusammenhang auch von dem „Gesetz“ und dem „Gesetzlichen“ gesprochen, ohne daß wir erfahren, welcher Weg zur Erkenntnis des doch schwerlich mit der schwankenden positiven Satzung identisch erachteten Gesetzes führt.

5. Doch, läßt die Schärfe der Konturen einiges zu wünschen übrig, die Farben des Bildes sind die denkbar kräftigsten. Tiefer, ja finsterer Ernst liegt auf diesen Blättern. „Das eine, was nottut, ist, richtig zu leben; es gilt nichts Geringeres als unsere ganze Lebensführung“[1] — dieser und manch ein verwandter Ruf ertönt immer von neuem und mahnt uns gleich vielem anderen an den großen Moralisten des heutigen Rußland.

Die ganze Gesellschaft, ihre Führer, Lehrer und Vertreter, werden durchmustert; sie werden gewogen und zu leicht befunden. Sokrates greift von neuem auf die „Schmeichelkünste“ zurück und zählt ihnen diesmal auch die Musik und die Poesie seines Zeitalters bei. Er entkleidet die Dichtung ihres Versgewandes und erkennt in den zurückbleibenden, unterschiedslos an die Masse sich wendenden Reden nichts anderes als „Rhetorik“. Hier wirft er Musikern und Poeten ausdrücklich vor, daß sie die Lust, nicht den Nutzen ihrer Hörer und Leser erstreben. Das war zu allem Überfluß auch schon vorher in dem enthalten, was über die heilsame Verwendung der Redekunst als eines Behelfes der Selbstanklage der Schuldigen bemerkt ward; und das Schlußwort des Dialogs bekräftigt diese Ansicht mit Emphase.

Der Verfehmung der Dichter, darunter auch der Tragödiendichter, ohne daß von diesen etwa Sophokles ausgenommen wäre, schließt sich jene der Staatsmänner an. Und hier beschränkt sich Platon nicht mehr auf die Zeitgenossen. „Wir wissen von keinem, der jemals in dieser Stadt ein guter Staatsmann gewesen ist“ — so läßt er Sokrates klagen, ohne auch nur Solon, dem anderwärts als Weisesten der sieben Weisen gefeierten Freund und Verwandten seines Vorfahren Dropides, eine Ausnahmsstellung einzuräumen.[2] Die großen Staatsmänner des Jahrhunderts aber: Kimon, Perikles, Miltiades und Themistokles, werden namentlich angeführt und insgesamt verurteilt. Sie waren nicht besser, so heißt es, als Hirten, welche die ihrer Hut anvertrauten Tiere nicht zahmer, sondern wilder gemacht haben. Einen

Beweis dieser Verwilderung liefert das Verfahren der Athener gegen jene führenden Politiker selbst. Haben sie doch Kimon (mittelst des Scherbengerichts) zeitweilig, Themistokles dauernd verbannt und Miltiades mit schwerer Strafe gebüßt. Dabei räumt Sokrates dem heftig widersprechenden Kallikles ein, daß jene geschickte D i e n e r des Volkes (wir würden sagen: wirksame Organe der öffentlichen Meinung) waren, fähig und bereit, das Verlangen der Menge aufs beste zu befriedigen. Man könne sie daher füglich dem Bäcker T h e a r i o n, dem Kochkünstler M i t h a i k o s und dem Schankwirt S a r a m b o s an die Seite stellen, von denen der erste wunderbare Brote, der zweite eben solche Speisen und der dritte die köstlichsten Weine zu bereiten verstanden hat. Was aber den Menschen wahrhaft fromme, sei den einen so unbekannt geblieben wie den anderen; dies zu erkennen, komme im Bereich der Körperpflege nur dem Arzt und dem Gymnastiker, im Bereich der Seelenpflege nur dem mit der entsprechenden Sachkunde Ausgerüsteten zu. „Du preisest, o Kallikles, Männer, welche die Athener zum Schmause geladen und sie mit dem bewirtet haben, wonach es sie gelüstete; und dabei heißt es, sie hätten den Staat groß gemacht. Daß dieser aber infolge des Vorgehens jener Alten nur aufgedunsen und voll innerer Geschwüre ist, wird übersehen. H a b e n s i e d o c h, ohne für Selbstbescheidung und Gerechtigkeit zu sorgen, d i e S t a d t m i t H ä f e n u n d W e r f t e n u n d M a u e r n u n d T r i b u t e n, u n d w a s d e r g l e i c h e n T a n d m e h r i s t, a n g e f ü l l t !“[1]

Dem Verdikt über die Staatsmänner folgt ein ähnlich, aber doch einigermaßen milder, gefaßtes über die S o p h i s t e n. Die Begründung ist in beiden Fällen dieselbe. „Keinem Staatsmann“, so sagt uns Sokrates, „kann jemals von dem Staate, den er geleitet hat, mit Unrecht Übles widerfahren“; die Auflehnung des Volkes gegen ihn soll nämlich den Beweis liefern, daß er seine Pflicht als Volkserzieher nicht ausreichend erfüllt hat. Nicht anders sei über die Sophisten oder Tugendlehrer zu urteilen, die sich über das Unrecht beklagen, das ihnen bei Honorarzahlungen und sonstigen Anlässen von seiten ihrer Schüler begegnet. Dem Kallikles, der sich als ein Verächter der „nichtsnutzigen“ Sophisten entpuppt und sie daher nicht den Staatsmännern gleichgestellt sehen will, wird die Erwiderung zuteil, der Sophist und der Rhetor (was diesmal, wohlgemerkt, soviel als Volksredner oder Staatsmann schlechtweg bedeutet) seien dasselbe oder nahezu dasselbe. Nur stehe die Sophistik (innerhalb der Afterkünste) um so viel über der Rhetorik, als die Gesetzgebungs- und die Turnkunst (im Bereich der echten Künste) der Rechtspflege und der Heilkunst überlegen sind. (Die einen dieser Künste streben nämlich die Schaffung dauernder Zustände, die anderen die Beseitigung zeitweiliger Störungen an, beziehentlich den Schein des einen und des anderen.) Die Sophisten be-

finden sich diesmal, wie man sieht, in der besten Gesellschaft, in jener der großen Staatsmänner und der noch größeren Dichter.

Die Kluft der Entfremdung, welche Sokrates von der Gesellschaft seiner Zeit samt den in ihr geltenden Maßstäben der Beurteilung scheidet, bedeutet für ihn — darüber täuscht er sich selbst so wenig wie der ihn warnende Kallikles — die schwerste der Gefahren. Hegt er gleich die Überzeugung, „mit nur wenigen anderen, wenn nicht ganz allein, Politik in der rechten Art zu treiben", so werde ihn dies doch nicht vor Verfolgung schirmen. Er wird vor den Gerichtshof geladen werden, und dort wird es ihm ergehen, wie dem Arzt, den ein Zuckerbäcker vor einer Jury von Kindern anklagt! Wie könnte dieser vor dem Vorwurf bestehen, daß er den Kindern durch bittere Arzneien, durch Hunger und Durst, ja auch durch Brennen und Schneiden das Leben verleide, während der Ankläger ihnen nichts als Süßigkeiten spendet. So erwarte er denn, da er der Schmeichelkünste nicht mächtig sei, den Tod; doch nicht dieser sei zu fürchten, wohl aber, mit einer von Unrecht beladenen Seele in die Unterwelt hinabsteigen zu müssen.

6. Der Ausführung dieses Gedankens ist der Schluß des Dialogs gewidmet. Es folgt jene mit den stärksten Anklängen an orphische Lehren ausgestattete Schilderung des Totengerichts, in welcher Sokrates selbst nicht eine Mär, sondern Wahrheit erblicken will.[1] Uralte Göttersatzung ist es, daß die Seelen der Frommen und Gerechten auf die Inseln der Seligen gelangen, während jene der Gottlosen und Ungerechten in das Strafgefängnis verbannt werden, welches Tartaros heißt. Doch hat der Vollzug des Totengerichtes, bald nachdem Zeus die Herrschaft antrat, eine tiefgreifende Wandlung erfahren. Vordem haben lebende Totenrichter noch vor dem Hinscheiden der Menschen über diese geurteilt; und da sind viele ungerechte Wahrsprüche erflossen. Denn die Lebenden haben ihre verderbten Seelen in die Schönheit der Körper, in den Prunk der edlen Abkunft und des Reichtums gehüllt und dadurch zahlreiche falsche Zeugnisse geworben. Aber auch die Richter waren dem Irrtum unterworfen, da ihre Seele hinter Augen und Ohren und der übrigen Leiblichkeit versteckt war. Jetzt aber richten Tote über Tote, Nackte über Nackte, über die Seelen der Verstorbenen die Seelen der dahingeschiedenen Zeussöhne M i n o s, Ä a k o s und R h a d a m a n t h y s. Nunmehr zeigt die Seele unverhüllt ihre Eigenart und jene ihres irdischen Wandels. Alle ihre Missetaten sind ihr eingeprägt: sie ist krumm geworden durch Lüge und Betrug; der Meineid, die Ungerechtigkeit haben ihr Narben und Striemen wie von Peitschenhieben aufgedrückt; der Übermut und die Zügellosigkeit beraubten sie des Ebenmaßes und der Schönheit. So erkennen die Richter ohne Fehl ihre Beschaffenheit und senden sie demgemäß an die Straf-

orte, wo die noch heilbaren Seelen durch Züchtigung geläutert werden, die unheilbaren aber andere Seelen durch den Anblick ihrer Leiden bessern helfen. Unter den schlimmsten Seelen befinden sich solche mächtiger Fürsten und Tyrannen; auch jene des vielbeneideten Archelaos wird in diesem Kreise nicht fehlen. Denn nur selten bewahrt sich derjenige rein, dem reiche Machtfülle zuteil ward. Zu diesen Wenigen zählte der gerechte Aristides, der Sohn des Lysimachos. Die zuversichtlichste Erwartung aber darf der Philosoph hegen, der sich vor „Vielgeschäftigkeit“ bewahrt hat. So hofft auch Sokrates den Unterweltsrichtern seine Seele als der gesündesten eine vorzuweisen; und schließlich ruft er den Kallikles und alle übrigen auf, seinem Beispiele zu folgen. Sei doch in all den Erörterungen, die sie soeben gepflogen, nur das eine unangetastet und aufrecht geblieben, daß man vor dem Unrecht*tun* mehr auf seiner Hut sein müsse als vor dem Unrecht*leiden*, und daß der Einzelne wie die Gesamtheit nach nichts anderem so eifrig zu streben habe als danach, gut zu *sein*, nicht gut zu *scheinen*. Diesem Ziele möge, wie alles andere, so auch die Rhetorik dienstbar werden!

---

7. In so volle Akkorde klingt das hohe Lied von der Gerechtigkeit aus, wie man den „Gorgias“ nennen darf. Das Werk bezaubert durch seinen Gehalt noch mehr als durch die Größe des Aufbaues und die vollendete Durchführung das Gemüt jedes Lesers. Mächtig war auch die unmittelbare Wirkung, die es geübt hat. Ein korinthischer Landmann — so hat Aristoteles in einem seiner verlorenen Gespräche erzählt — verließ, von der Lektüre des Buches ergriffen, unverweilt seinen Weingarten und Acker, um Platons Schüler zu werden.[1] Der Namensträger des Dialogs, Gorgias selbst, soll hochbetagt seine Veröffentlichung erlebt und in schmerzlicher Bewunderung dessen, was ihm als ein gewaltiges Pasquill auf seine Kunst erscheinen mußte, ausgerufen haben: „Athen hat einen neuen Archilochos erzeugt!“ Die Verhandlung über den Wert, ja über das Daseinsrecht der Redekunst ist jahrhundertelang fortgeführt und immer wieder an das platonische Gespräch geknüpft worden. In diesem Sinne hat der Rhetor Aristides noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. G. zwei Reden der Verteidigung seiner Kunst und eine dritte der Rechtfertigung der von Platon angegriffenen „Vier Staatsmänner“ gewidmet. Ihm hat wieder der Neu-Platoniker Porphyrios in einem sieben Bücher umfassenden Werk erwidert.

Hier setzt auch unsere vor allem der geschichtlichen Würdigung geltende Betrachtung ein. Daß Platons Verurteilung *aller* athenischen

Staatsmänner und jener vier insbesondere weit über das Ziel schießt, wer könnte daran zweifeln? Dafür gibt es einen Zeugen, den niemand zurückweisen kann — Platon selbst. Hat er doch e i n e n athenischen Staatsmann, den A r i s t i d e s, noch im Totengerichte knapp vor dem Schlusse des Gespräches zu verherrlichen sich beeilt und damit eine Selbstberichtigung vollzogen, die uns das Herz erwärmt. Auch von P e r i k l e s spricht er im „Phädros" in einem andern und ehrerbietigeren Tone; und im „Menon" werden die Staatsmänner insgesamt zwar den Philosophen nachgesetzt, aber doch in beträchtlichem Maße rehabilitiert.[1] Die Ungerechtigkeit jenes Verdikts läßt sich übrigens mit Händen greifen. Der Vergleich der Staatslenker mit Hirten setzt bei ihnen eine Macht voraus, welche Politiker in Verfassungsstaaten gar selten besessen haben. Es wird als ein Beweis ihrer verderblichen Einwirkung angesehen, wenn das Volk sie bestraft, ohne daß danach gefragt würde, ob solch eine Bestrafung eine unverdiente, oder, wie im Falle des M i l t i a d e s, eine wohlverdiente war. Und jene angeblich unumschränkte Machtübung wird in den schwärzesten Farben geschildert; sie wird durch „eine Vereinigung des Unvereinbarsten", um mit dem Rhetor A r i s t i d e s zu sprechen, einer Tyrannenherrschaft gleichgestellt; wie Gewaltherren sollen die Volksredner jedermann nach Belieben berauben, verbannen, töten können!

Woher, so fragen wir uns, stammt diese alle Schranken der Billigkeit durchbrechende Erbitterung Platons? Man denkt zuvörderst an die Hinrichtung seines Meisters. Und sicherlich hat der grauenhafte Vorgang den schärfsten Stachel in seinem Gemüte zurückgelassen. Allein es waren seither, da der unteritalische Aufenthalt dazwischenfällt, doch jedenfalls mehrere Jahre dahingegangen — Jahre, in denen fast sicherlich die von Heiterkeit durchwehten Gespräche entstanden sind, deren Mittelpunkt der „Protagoras" bildet. Die Flamme der Entrüstung muß daher neue Nahrung gefunden haben. Da erinnern wir uns der politischen Lage, die durch den Seesieg bei Knidos (Hochsommer 394) geschaffen war. Wenngleich die Partei, zu deren Führern A n y t o s gehörte, für den Augenblick von der noch radikaleren, durch Demagogen wie A g y r r h i o s geführten, Faktion zurückgedrängt ward, so kam sie doch bald wieder empor. Man feierte K o n o n, der Sparta besiegt und das Werk eines T h e m i s t o k l e s, K i m o n und P e r i k l e s durch die Wiederaufrichtung der langen Mauern aufgenommen und gekrönt hatte, als den Neubegründer des Staates und der Volksherrschaft.

Eben davon hat auch P o l y k r a t e s in seiner gegen das Andenken des S o k r a t e s gerichteten Schmähschrift (vgl. S. 88) gehandelt.[2] Dem an sich wahrscheinlich unbedeutenden Machwerk mußte die politische Situation unverdiente Beachtung schaffen, und darum hat es im „Gorgias" seinen Widerhall gefunden. Da Polykrates die ver-

fassungsfeindliche Gesinnung des getöteten Philosophen in den Vordergrund stellte, so mußte auch die Erwiderung die politische Farbe tragen und sich gegen die von dem Pamphletisten verherrlichten Staatsmänner und deren Vorgänger richten. Polykrates hatte, das können wir aus der Apologie des Libanios (vgl. S. 91) mit Sicherheit entnehmen, dem Sokrates vorgeworfen, daß er die Athener „faul" und wohl auch, was damit aufs engste zusammenhängt und von dem „bettelhaften Schwätzer" zu erwarten war, schwatzhaft gemacht hat. Darauf antwortet Platon, indem er den Spieß umkehrt. Nicht Sokrates, nein, „Perikles hat die Athener faul und schwatzhaft und überdies feige und geldgierig gemacht". Er nennt Perikles, er kann jedoch unmöglich bloß oder auch nur vorzugsweise an diesen denken. Denn als das Vehikel der Volksverderbung macht er die „Volksbesoldung" namhaft. Mit dieser aber hatte Perikles, wie wir seit kurzem wissen, nur einen bescheidenen Anfang gemacht, durch die Einführung des Dikastensoldes (Diäten für Geschworene); der wichtigere Ekklesiasten-Sold (Diäten für die Besucher der Volksversammlung) ist diesem erst in den neunziger Jahren des vierten Jahrhunderts nachgefolgt und alsbald beträchtlich erhöht worden; beides durch Agyrrhios, einen damals vielvermögenden Volks- und Parteimann. Gegen ihn richtet sich wohl in erster Reihe der heftige Ausfall.

Allein auch zur Verurteilung der athenischen Staatsleiter in Bausch und Bogen, ohne Schonung selbst der ältesten und angesehensten, war Platon durch Polykrates herausgefordert worden. Hat doch dieser denjenigen, welche an der Demokratie gar viel zu tadeln fanden, dieser denjenigen, welche an der Demokratie gar viel zu tadeln fanden, wie eben Sokrates und die Seinen, die als Gründer des Staates gefeierten großen Männer gegenübergestellt, darunter einen Solon, ja selbst den mythischen Theseus. Diese tatenreichen Helden, nicht die wortreichen Krittler und Klügler, seien die geeigneten Gegenstände der allgemeinen Verehrung — das hat er offenbar in demselben Ton gesagt, in dem man etwa im heutigen Deutschland das Gefolge eines revolutionären Theoretikers auf „Bismarck und den alten Fritz" verweisen würde. Dem maßlosen Angriffe folgte die ebenso maßlose Erwiderung, die keinen Staatsmann verschont, der jemals in Athen gewirkt hat.

8. Wo die Wogen der Leidenschaft so hoch gehen, da pflegt das Steuerruder der Logik zu versagen. In der Tat gehört der „Gorgias" in argumentativer Rücksicht zu dem Schwächsten, was aus Platons Schreibrohr geflossen ist. Eine rasche Durchmusterung der hauptsächlichen in ihm begegnenden Fehlschlüsse kann vielleicht unsern Blick für die Schattenseiten der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie schärfen.

Pōlos ward, wie man sich erinnert, dadurch in Verwirrung gebracht, daß aus seinem Zugeständnis, Unrechttun sei häßlicher oder unschöner als Unrechtleiden, der Schluß gezogen wurde, das Unrechttun sei für den Unrechttuenden selbst schädlicher als das Unrechtleiden. Dieser Schluß besitzt die folgende Gestalt. Unschön ist nur dasjenige, was entweder momentane Unlust oder dauernden Schaden hervorbringt. Da nun das Unrechttun gewiß nicht das mehr Unlust Erzeugende ist, so muß es das Schädlichere sein. Wer sieht nicht, daß das Urteil: „Diese oder jene Handlungsweise ist unschön“ einzig und allein das Mißfallen des oder der Urteilenden zum Ausdruck bringt und über die Gründe dieses Mißfallens ganz und gar nichts aussagt? Oder doch höchstens so viel, daß jenes Mißfallen ein irgendwie begründetes ist. Gewagt wäre schon das weitere Zugeständnis, daß die fragliche Handlungsweise nicht mit Grund als mißfällig gelten könnte, wenn sie nicht dem Wohlergehen empfindender Wesen irgendwelchen Eintrag täte. (Denn damit wäre das Prädikat „unschön“ bereits aus dem ästhetischen Gebiet ausgeschlossen und auf das ethische verwiesen, ja innerhalb dieses letzteren Bereiches wieder auf die Ethik der Nützlichkeit beschränkt.) Allein auch dies zugegeben: welches die Wesen sind, denen das verübte Unrecht Schaden zufügt, ob die Unrechtübenden oder vielmehr die Unrechtleidenden, die Entscheidung darüber vermag keine dialektische Schwarzkunst aus jenem Urteil hervorzuzaubern. Platon glaubt in der gangbaren Ansicht die sokratische, den Glauben an die unselig machende Kraft des Unrechts, vorzufinden, aber nur darum, weil er sie früher selbst hineingelegt hat. Dieselbe Methode im Dienst einer engverwandten These begegnet uns gleich darauf wieder.

Hier gilt es die Behauptung zu erhärten, daß die mit Recht erfolgende Strafe immer und überall dem Bestraften selbst heilsam oder nützlich sei. Der Beweisgang ist dieser. So oft ein Wesen auf ein anderes einwirkt, gleicht die Beschaffenheit des gewirkten der des wirkenden Vorgangs. Wenn z. B. A den B schnell, heftig oder empfindlich schlägt, erleidet B rasch aufeinanderfolgende, heftige oder empfindliche Schläge. „Wie das Tun des Tuenden, so ist das Leiden des Leidenden.“ Wer nun mit Recht straft, der straft gerecht. Wer gerecht straft, der tut Gerechtes. Wo Gerechtes getan wird, da wird auch Gerechtes erlitten. Das Gerechte ist ein Schönes, das Schöne ein Gutes und somit entweder ein Lustvolles oder ein Nützliches. Da nun die Strafe nicht Lust bereitet, so muß sie notwendig Nutzen stiften.

Schon das erste Glied dieser Beweiskette besitzt nur halbe Wahrheit. Es gibt Eigenschaften des ursächlichen Vorganges, die sich in der Wirkung wiederfinden, und andere, von denen das nicht gilt. So schnell oder heftig A schlägt, so schnell oder heftig wird B geschlagen.

Gewiß dagegen hängt die „Empfindlichkeit", mit der B geschlagen wird, nicht ausschließlich von der Beschaffenheit der von A ausgeteilten Schläge ab. Nicht nur, daß der geschlagene Körperteil zeitweiliger oder dauernder, vollständiger oder unvollständiger Anästhesie verfallen sein kann, das ließe sich vielleicht unter die Abnormitäten oder keiner Beachtung werten seltenen Ausnahmen rechnen. Daß aber die Empfindlichkeit des Geschlagenen durch individuelle und Rassenanlage, durch Neuheit oder Fremdheit des Eindrucks, durch Abhärtung oder Verweichlichung modifiziert wird, daß der nervenstarke Indianer denselben Schlag anders empfinden wird als der zarter besaitete Europäer, der an Prügel Gewöhnte anders als der bis dahin von solchen Verschonte, daß derselbe Schlag am Ende einer Reihe kräftigerer Hiebe schwächer, als Abschluß einer Reihe sanfterer Streiche stärker empfunden wird — diese und ähnliche Tatsachen kommen hier ernstlich in Betracht, weil sie die Bedeutung des subjektiven Empfindungsfaktors in helles Licht stellen. Die Behauptung, das Leiden des Leidenden entspreche genau dem Tun des Tuenden, ist eben nur dort zulässig, wo die rein objektive Beschaffenheit der Handlung in Frage steht. Und warum sollte auch, um von dem beleuchtenden Beispiel zur Sache selbst zu kommen, der Beschaffenheit der Gesinnung, aus der eine Handlung fließt, genau die Beschaffenheit der Wirkung entsprechen, welche diese Handlung — hier die Strafe — auf einen anderen ausübt? Doch wäre auch der erste Schritt jener Beweisführung so unanfechtbar, als er anfechtbar ist, ihr Fortgang unterläge dennoch den schwersten Bedenken. Gilt doch ihm gegenüber genau derselbe Einwand, den wir dem vorangehenden Argument entgegenhalten mußten. Zugegeben, daß das Gerechte ein Schönes, das Schöne ein Gutes, das Gute, wenn kein Lustvolles, dann ein Nützliches ist — immer bleibt noch die Frage offen: ein Nützliches, für wen? Warum gerade für den Bestraften und nicht vielmehr für die Gesellschaft, deren Sicherung doch einer der am wenigsten bestrittenen Strafzwecke ist?

Und um nicht mehr von dem formalen Beweisgang, sondern von seinem Ergebnis zu sprechen: wie weit gingen und gehen nicht die Meinungen über die Natur des Strafzwecks auseinander! Wie darf man da behaupten, daß Strafen, die zum Zwecke der religiösen Sühnung, zum Zwecke der Abschreckung, zum Zwecke der Unschädlichmachung usw. verhängt und diesen ihren Zwecken angepaßt wurden, insgesamt die Eignung besaßen, einen läuternden oder bessernden Einfluß auf die Seele des Bestraften zu üben! Sollen wir endlich an das Gegenstück des durch eine Tracht Prügel gebesserten Übeltäters, die gegerbte Haut des Vielgeprügelten erinnern? An das stumpfgewordene Gewissen des ausgepichten Bösewichts? An Unverbesserliche und „Unheilbare" überhaupt? Von solchen hat Platon im „Totengericht" gehandelt und

ihrer Bestrafung lediglich die Bestimmung zuerkannt, abschreckend auf andere zu wirken.[1] Allein damit widerspricht er der hier aufgestellten These. Wird doch dem Gewohnheitsverbrecher durch die Strafe zum mindesten ebensoviel „Gerechtes“ zuteil als dem Neuling in der verbrecherischen Laufbahn, und doch soll das „Gerechte“ ein seiner Natur nach für den Gestraften (gleichviel, wie dieser beschaffen ist) Nützliches und Heilsames sein. Das Merkwürdigste an diesem wie an dem ersten Argument ist der Geisteszustand, aus dem es erwachsen ist: die Tendenz, gangbare Urteile und Begriffe statt der Tatsachen zu befragen und von ihnen eine Belehrung zu erwarten, die in Wirklichkeit nur die Prüfung der Gesetze des faktischen Geschehens zu liefern vermöchte. Hierbei lohnt es vielleicht, einen Augenblick zu verweilen.

Als Sokrates zuerst sein forschendes Auge auf die Welt der Begriffe richtete, da harrten seiner nicht wenige und nicht geringe Überraschungen. Diese bisher unerforschte Welt mußte kaum weniger als das stoffliche Universum den Eindruck eines Kosmos hervorbringen. Der wohlgefügte Bau über- und untergeordneter Begriffe, der sich nach unten in der Annäherung an die konkrete Wirklichkeit immer mehr ausbreitet, nach oben in der Annäherung an die meistumfassenden Abstraktionen immer mehr zuspitzt — dieser Wunderbau mußte durch seine Großartigkeit nicht minder als durch das Geheimnis seines Ursprungs den Sinn des Beschauers fesseln und bezaubern. Das Ergebnis vielhundert-, ja mehrtausendjähriger unscheinbarer, den Wahrnehmungsstoff durch Trennung des Unähnlichen und Vereinigung des Ähnlichen gliedernder Denkarbeit, das sich in der Sprache niedergeschlagen hat, mußte um so imponierender wirken, als die Gefahren, denen das Denken hierbei ausgesetzt ist, noch so gut als völlig unbemerkt waren. Das Wort ist der hilfreiche Diener des Gedankens, aber ein Diener, der auch die Irrungen seines Herrn sorglich hegt und treu behütet. Die Griechen kannten nur eine, die eigne, Sprache, und auch diese bloß in einer späten, literarischen Phase ihrer Entwicklung. Es fehlten ihnen daher die Mittel, sich von dem drückenden Joch der Sprache zu befreien. Man wußte nichts von dem, was wir „das Leben der Wörter“ nennen, nichts von den Launen des Sprachgebrauchs, der hier, auf den Schrittsteinen der Analogie fortwandelnd, einen Wortbegriff weit über die Grenzen des Zulässigen hinaus verallgemeinert, dort wieder ebenso willkürlich den umgekehrten Prozeß der verengenden Besonderung vollzieht. Kurz, es gebrach an jeder Einsicht in die Naturgeschichte der Sprache wie des Denkens und damit an jedem Korrektiv für den bald bis zum Aberglauben gesteigerten Kultus der Begriffe.

Man suchte demgemäß, als man an die Begriffsforschung herantrat, oft nach begrifflicher Gemeinschaft dort, wo es in Wahrheit nur eine durch zahlreiche unmerkliche Übergänge vermittelte Gemeinschaft

des Namens gab. (So in den Bemühungen um die Definition des Guten, des Schönen.) Wo hingegen die Sprache einen trennenden Grenzpfahl aufgerichtet hatte, da setzte man auch eine im tiefsten Wesen der Dinge wurzelnde Verschiedenheit voraus. Und wie die Begriffe, so handhabte man bald auch ihre Verbindungen, die Urteile. Weitverbreiteten Urteilen der Menschen, zumal ihren Werturteilen, maß man nicht viel weniger als Unfehlbarkeit bei. Wo man ihnen beizupflichten nicht vermochte, dort war man unermüdet im Auslegen und Umdeuten, bis man die herkömmlichen Urteile mit der eigenen Denkart in einen, wenn auch gar erkünstelten, Einklang gesetzt hatte. So geschah es endlich auch, daß man, wie Platon im vorliegenden Fall und anderwärts, die traditionellen Urteile als einen Erzgang betrachtete, in welchem man nach Einsichten zu schürfen unternahm, die darin unmöglich anzutreffen waren. Will man sich diese, wir möchten sagen begriffsfrohe und tatsachenscheue, Sinnesweise vergegenwärtigen, so erinnere man sich — um nicht streitige Fragen der philosophischen Methode zu berühren — des erst in unserem Jahrhundert fossil gewordenen „Naturrechts“ und der Denkweise gar vieler Juristen, die noch immer ihr Fernglas auf den „Begriffshimmel“ richten (um einen Scherzausdruck Rudolfs von I h e r i n g zu gebrauchen) und dort nach Entdeckungen auslugen, die nur die irdische Region gesellschaftlicher Verhältnisse und Bedürfnisse ihnen zu liefern imstande wäre.[1]

Ein anderes Paar von F e h l s c h l ü s s e n hat sich in jene Partie des „Gorgias“ eingenistet, die man kurzweg die Bestreitung der Hedonik nennen kann. Es gilt den Satz zu erweisen, daß die „Lust“ kein „Gutes“, kein Gut ist. Wäre sie es, dann müßten die „Guten“ an ihr den größten Anteil haben, da sie doch durch nichts anderes „gut“ sind als durch ihre Anteilnahme am „Guten“. Dem sei aber nicht so. Es werden Fälle namhaft gemacht, in welchen nicht der Gute, sondern sein Widerspiel, nicht der Tapfere, sondern der Feige, mehr Lust empfinde. Freilich auch mehr Leid, was erwähnt, aber nicht weiter verfolgt wird. Die angerufene Instanz ist nämlich der Krieg. Wenn die Feinde das Land verlassen, freut sich der Feige mehr als der Tapfere, und ebenso bedauert er es mehr als dieser, wenn die Feinde das Land betreten. Hier hätte, nebenbei bemerkt, der Platon des frühen „Protagoras“ oder der späten „Gesetze“ seine Meß- und Rechenkunst angewendet. Er hätte jene für den Feigen bezeichnenden Lust- und Leidempfindungen gegeneinander abgewogen, dabei gewiß keinen Überschuß der ersteren ermittelt und überdies gefunden, daß der Tapfere vor dem Feigen zum mindesten jenes Mehr von Lust voraus hat, welches der Ruhe und Stetigkeit eines in sich gefestigten Charakters entspringt. Allein Platon hat hier sein Augenmerk ausschließlich auf das gerichtet, was man zum Unterschiede von der dauernden oder chronischen die augenblickliche oder akute Lustempfindung nennen

könnte. Hat doch überhaupt die Unterscheidung zwischen Dauerzuständen und Momentanvorgängen auf den Verfasser des „Gorgias“ einen so tiefen Eindruck gemacht, daß sogar der Unterschied von Lust und Unlust daneben in den Hintergrund tritt. Der jetzt in ihm erwachte Widerwille gegen alle heftigen oder leidenschaftlichen Lustempfindungen läßt ihn mit dem Worte „Lust“ einen engeren Sinn als früher und wieder später verbinden; die „Lust“ gilt ihm nicht mehr und noch nicht wieder als das Element, aus dem die Glückseligkeit sich aufbaut. Sonst hätte er wahrscheinlich genau so wie in den „Gesetzen“ gefunden, daß „das Leben der Tapferkeit zwar schwächere, weniger lang andauernde und minder häufige Lust- und Unlustempfindungen“, aber alles in allem „einen größeren Überschuß der Lust über die Unlust als das Leben der Feigheit“ enthält.

Doch hier soll uns nur die logische Form des Beweises kümmern. Und da darf wohl die in allen Farben schillernde Vieldeutigkeit des Wortes „gut“ unser Staunen erregen. Lust soll darum kein Gutes, kein Gut sein, weil die Guten davon weniger als die Schlechten erlangen. Nun heißen uns aber gute Menschen diejenigen, deren Willensdispositionen wir als löbliche erachten, wobei der Sokratiker vornehmlich an die den Willen bestimmende Einsicht denkt. Unter einem Gut, einem Guten hingegen verstehen wir einen wertvollen Besitz, mag dieser nun ein Gegenstand der Außenwelt oder des Innenlebens sein. Bedarf es eines Beispiels, um zu zeigen, wie wenig das eine mit dem andern zu tun hat? Körperkraft und Gesundheit gelten, wenigstens in seinem spätesten Werk, auch Platon als Gutes, als Güter. Welch eine volle Schale des Hohnes hätte er aber über die Behauptung ausgegossen, daß die mit diesen Gütern nicht reichlich Bedachten, also Körperschwache oder Kränkliche, darum nicht „gut“ im moralischen Sinne heißen können! Um diesen Fehlschluß zu verstehen, muß man sich der Tatsache erinnern, daß Platon zwar, wie soeben bemerkt, gegen das Ende seines Lebens eine Anzahl von Gütern anerkannt hat, unter denen die Weisheit das oberste ist, daß er aber diese in einer Schrift seines Mannesalters als das einzige und nicht bloß als das oberste Gut bezeichnet.[1] Das muß wohl auch diesmal seine Meinung gewesen sein. Dann bleibt das Schlußverfahren zwar immer gleich fehlerhaft, aber man begreift sein negatives Ergebnis als die Kehrseite eines verständlichen positiven Satzes. Die Weisheit, Einsicht oder Tugend gilt eben dem Verfasser des „Gorgias“ zugleich als die Eigenschaft, welche die Menschen gut macht, und als das alleinige Gut, d. h. als das einzig berechtigte Ziel ihres Strebens.

Der zweite hier begegnende Paralogismus läßt sich am raschesten erledigen. Platon hatte die Inferiorität des Genuß- und Begierdenlebens zuvörderst durch die Bilder vom lecken Faß usw. beleuchtet — Gleichnisse, denen als annähernd getreuen Abbildungen tatsächlicher

Vorgänge eine keineswegs gering zu achtende Beweiskraft zukommt. Allein damit gibt er sich nicht zufrieden. Er strebt nach jener Strenge der Beweisform, mit welcher seine mathematischen Studien ihn vertraut gemacht haben. Er will dartun, daß der Satz: „Die Lust ist ein Gutes, ein Gut“ mit einem inneren Widerspruch behaftet sei. Unter „Lust“ versteht er auch hier nur die mit der Befriedigung von Begehrungen verbundenen Arten dieses Bewußtseinszustands. Gar treffend ist nun der vorher bloß durch ein Bild vorbereitete, jetzt ausdrücklich erfolgende Hinweis auf die Tatsache, daß die Befriedigung eines Verlangens oder Bedürfnisses zumeist eine vorangehende Entbehrung, also ein Unlustgefühl, voraussetzt. Allein völlig mißlungen scheint uns das daran geknüpfte, vermeintlich zwingende Argument: weil jede (derartige) Lust eine Unlust in sich enthält, darum kann sie nicht ein Gutes, ein Gut sein; denn ein solches kann nichts Schlechtes in sich enthalten. Da darf man doch fürwahr antworten: das eine ist geradeso möglich oder unmöglich wie das andere; der Satz des Widerspruchs ist hier entweder überhaupt nicht oder in beiden Fällen gleich sehr anwendbar. In Wahrheit ist er es allerdings in keinem von beiden. Denn der mit der Stillung eines Begehrens (z. B. mit dem Löschen des Durstes) verbundene psychische Prozeß begreift nicht das Zusammenbestehen einander ausschließender Gegensätze, die Koexistenz von Lust und Unlust, in sich, sondern nur eine rasche Aufeinanderfolge dieser zwei Gemütsvorgänge.[1]

9. Wichtiger als dieser Fehlschluß scheint uns aber seine Wurzel in Platons Seele. Denn dieses Mal ist es nicht lediglich die Unzulänglichkeit der logischen Schulung und die unzureichende Emanzipation von der Tyrannei der Sprache, die ihn irregeführt hat. Der letzte Grund dieses Irrtums ist vielmehr eine für die Eigenart von Platons Denken höchst bezeichnende Voraussetzung: innerer Widerspruch gilt ihm in einer, als niedriger erachteten, Region als zulässig, in einer anderen, der als höher angesehenen, als unzulässig; d a r u m sollen zwar Lust und Unlust, nicht aber das Gute und das Schlechte zusammen bestehen können! Damit haben wir einen Punkt berührt, der für das Verständnis des ganzen Gespräches von erheblichem Belang ist.

Sichere und deutliche Spuren der I d e e n l e h r e wird man im „Gorgias“ vergebens suchen. Man darf jedoch getrost behaupten, daß der Geist der neuen Lehre bereits über diesem Werke schwebt. Er verrät sich durch eben jene Unterscheidung zweier durch eine weite Kluft getrennter Sphären, denen wir bald als der Welt des wahren Seins und jener des bloßen Scheins wiederbegegnen werden. Er verrät sich vor allem durch einen diese Auslegung stützenden Ausspruch, durch das im „Totengericht“ beiläufig hingeworfene Wort von der L e i b l i c h k e i t als dem H i n d e r n i s d e r r e i n e n E r k e n n t n i s. Desgleichen

werden wir die in unserem Dialog auftauchenden orphisch-pythagoreïschen Elemente beim Aufbau und bei der Ausgestaltung der Ideenlehre verwendet finden.

Auch sonst trägt das Gespräch mehrfach die Merkzeichen einer Übergangsepoche und entbehrt auch nicht der für eine solche charakteristischen Widersprüche. Gegen Gorgias ward nahe am Eingang des Dialogs die sokratische Doktrin verwertet: „Wer das Gute weiß, der tut es auch“ (vgl. S. 259). Hat also der Lehrer der Rhetorik seinem Schüler das richtige Wissen von Recht und Unrecht mitgeteilt, so ist von seiten dieses Schülers ein Mißbrauch der Redekunst für ungerechte Zwecke nicht mehr möglich. Gar wenig stimmt dazu, was wir an einer späteren Stelle lesen: „Unmöglich ist es, auf andere Weise“ (anders als durch Bestrafung) „von Ungerechtigkeit befreit zu werden.“[1] Wie nun — so fragt man sich —, wenn jener Schüler bereits mit Ungerechtigkeit behaftet war? Wie kann da die bloße Belehrung seine Seele von Ungerechtigkeit befreien? Und die eben angeführte Äußerung steht nicht vereinzelt da. Auf Züchtigung und Strafe als die vornehmsten Läuterungs- und Erziehungsmittel wird fortwährend das größte Gewicht gelegt. Auch von tiefverderbten, ja selbst von unheilbar verderbten Seelen ist vielfach die Rede (vgl. S. 270), während doch der Sokratismus als alleinigen Quell des Übeltuns den Irrtum und als die alleinigen Heilmittel Zurechtweisung und Belehrung kennt — eine Theorie, mit der sich übrigens die Praxis der Kyniker und Kyrenaïker, soweit wir sie kennen, in Übereinstimmung befindet. Im „Gorgias“ hingegen und in späteren Werken erkennt es Platon mittelbar, ja auch ausdrücklich an, daß der Wille auch durch solche Antriebe bestimmt wird, die nicht der (richtigen oder mangelhaften) Einsicht entstammen. Der böse Wille tritt ganz und gar wie ein selbständiger Faktor auf, wie eine Krankheit, die der Heilung, wie ein Geschwür, das der Austilgung bedarf. Der sokratische Intellektualismus beginnt einer volleren Ansicht von der Menschennatur zu weichen, die schließlich in die Lehre von den drei Seelenteilen münden wird. Daneben werden freilich Sätze von der Art jenes: „Niemand fehlt freiwillig“ von Platon festgehalten; aber sie nehmen allmählich die Bedeutung dessen an, was unsere Kulturhistoriker „Überlebsel“ nennen. Platon läßt sie unangefochten bestehen, aber er unterhöhlt mehr und mehr die Grundlage ihres Bestandes.

Daß auch seine Ethik, und nicht nur deren psychologische Grundlage, eine bemerkenswerte Wandlung erfährt, das haben wir bereits angedeutet. Diese Wandlung tritt am unverkennbarsten an jener Stelle des „Totengerichtes“ hervor, wo von den durch Verschuldung verursachten Mißbildungen der Seele die Rede ist und deren Ebenmaß und Schönheit“ als Merkmale der moralischen Güte gelten. Hier wird in das Gebäude der sokratischen Ethik ein ihm fremder und ge-

fahrdrohender Stoff, fast hätten wir gesagt ein Sprengstoff, eingeführt. Denn wer bürgt dafür, daß der neue Schönheitsmaßstab stets dieselben Bewertungen ergeben wird wie der alte Maßstab der Glückseligkeit? Platon fügt auch hier — das dürfen wir beiläufig bemerken — seinem Geistesbesitz ein wertvolles Element hinzu, das sicherlich nicht die ganze Ethik ist, wohl aber einen unverächtlichen Bestandteil der Ethik ausmacht. Reichtum und Konsequenz eines Denk- oder Glaubenssystems gehen niemals von Beginn an, bisweilen überhaupt nicht, Hand in Hand. Der Zuwachs, den die Berücksichtigung anfänglich vernachlässigter Elemente mit sich bringt, bewirkt stets zunächst eine Einbuße an Folgerichtigkeit, bis schließlich der Versuch eines harmonischen Ausgleichs erfolgt und bisweilen auch glückt.

An derartigen Versuchen hat es auch bei Platon nicht gefehlt. In seinem letzten Werke, man möchte sagen in seinem philosophischen Testament, hat er die verschiedentlichen ethischen Maßstäbe, die im „Gorgias“ nur wie zufällig nebeneinander erscheinen, die „Schönheit und Richtigkeit“, die „Tugend und Ehrenhaftigkeit“, ausdrücklich nebeneinandergestellt und damit ihre volle Vereinbarkeit untereinander wie auch mit der hart daneben als Lebensziel bezeichneten und jetzt wieder auf Lustempfindungen zurückgeführten Eudämonie behauptet.[1] Allein die Stärke seines Glaubens an diese Behauptung ist nicht mehr dieselbe wie in unserem Dialog. Hier hat Platon das Zusammenfallen von Tugend und Glückseligkeit wie ein Axiom verkündet: er ruft es, tausendfältigen Widerspruchs gewärtig, laut und siegessicher in die Welt hinaus. Da überrascht es denn schon, zu sehen, daß der „Staat“ diese These von neuem aufnimmt und sie in einer weit ausgreifenden, vom Einzelmenschen zur Gesellschaft aufsteigenden Erörterung auf gewundenen Wegen zu erhärten sich abmüht. In den „Gesetzen“ endlich, am Ziele seiner Bahn, hält der greise Denker an seinem Jugendglauben zwar ohne Wanken fest; aber doch mehr, weil er von der Heilsamkeit dieses Glaubens, als weil er von dessen erweisbarer Wahrheit im Innersten überzeugt ist. Entschlüpft ihm doch die Äußerung, daß, selbst wenn dieses ganze Aufgebot von Gründen nicht als zulänglich befunden würde, der Gesetzgeber, sobald er nur irgend etwas taugt, dazu verpflichtet wäre, hier mit einer Zwecklüge, der nützlichsten von allen, einzugreifen und sie zur Erziehung der Menschen zu verwerten.

Doch davon sind wir im „Gorgias“ noch weit entfernt. Die alte sokratische Lehre: „Moralische Güte und Glückseligkeit sind untrennbar verbunden“ beherrscht den Dialog. Sie hat neue, kräftige Nahrung aus der orphischen Vorstellung gesogen, daß jedes Unrecht die Seele befleckt und belastet. Verstärkend treten die aus dem Glauben eben dieser Sekte fließenden Jenseitshoffnungen und Unterweltsschrecknisse hinzu.

Das ist der innerste Kern des Werkes, auf dessen Entstehung und Zusammenhang wir nun noch einen Scheideblick werfen wollen.

Der tiefste Unwille über das Los, das seinem geliebten Lehrer bereitet ward, neu geweckt und verstärkt durch die Lage des Staates, durch den Triumph der Partei, aus deren Mitte der Urheber jener Unglückstat hervorgegangen war, durch das giftige, das Andenken des Meisters schmähende und seine Jünger verunglimpfende Pamphlet des Polykrates, hat einen Ausbruch des heftigsten Ingrimms hervorgerufen. Dieser kehrt sich in erster Linie gegen die athenischen Staatslenker, dann gegen die Kunst, die zugleich ihr Bildungs- und ihr Herrschaftsmittel ist, die Rhetorik. Er verdichtet sich schließlich zu einem Zweikampf zwischen dem einen, durch den Mund des Sokrates sprechenden Platon und der ganzen Gesellschaft Athens mit allen Bildnern und Stimmführern der sie beherrschenden Gesinnung — den Poeten, den Musikern, den Jugendlehrern. Auch die ehrenwertesten Elemente bleiben nicht verschont. Nicht ohne Absicht nennt Platon unter denjenigen, denen Sokrates sich gegenüberstellt, den persönlich untadeligsten aller zeitgenössischen Staatsmänner, Nikias, den Sohn des Nikeratos. Selbst den moralisch am höchsten stehenden Mitgliedern dieser Gesellschaft — das will er wohl sagen — fehlt Eines und das Entscheidende: der sokratische Glaube an die unlösbare Einheit von Gerechtigkeit und Glückseligkeit und damit die unbedingte, alle Lauheit und allen Wankelmut ausschließende Sicherheit und Unanfechtbarkeit des guten Willens.

Darein vertieft sich nun Platon; und was ihm das Wichtigste ist, das gilt ihm bald als das Einzige, was der Beachtung und des Erstrebens wert ist. Nach Ablehnung aller gangbaren, teils offen bekannten, teils verstohlen gehegten Ideale: des Heroenkults, der von Selbstsucht nicht völlig freien Herrschaft der Fähigsten, des ungezügelten Genußlebens, weist er mit steigendem Ernst auf das Eine hin, was not tut, und entwirft ein Musterbild, das zugleich die Züge eines Anhängers des strengen Sokratismus und die eines Bekenners des orphisch-pythagoreïschen Glaubens trägt. Dem ersteren gehört die Gleichgültigkeit gegen alles Äußere an, die sich dieses Mal (um mit Kallikles zu sprechen) bis zur „Umstülpung des ganzen Lebens" steigert. Nirgendwo steht Platon seinem Mitschüler Antisthenes so nahe wie im „Gorgias". Nicht nur in der Verurteilung der Staatsmänner (vgl. S. 121) stimmen sie aufs genaueste überein; nicht nur in der Verachtung all der gewöhnlichen Ziele menschlichen Handelns, mit Einschluß selbst jedes Bemühens um die Sicherung des Staates, begegnen sie sich. Sie treffen auch in der Geringschätzung der „Lust" zusammen, die anderwärts bei Platon als das Grundelement der Glückseligkeit erscheint und hier fast ausschließlich als Begleiterscheinung der Stillung von Begierden betrachtet wird. Die Mächtigsten sind zumeist auch die Schlechtesten, so ungefähr

lautet ein ganz und gar kynisch gefärbter Ausspruch, der im „Totengericht“ begegnet (vgl. S. 125).[1] Die Weisen können am zuversichtlichsten auf jenseitige Seligkeit hoffen, so heißt es ebendort, im Einklang mit den uns durch Pindar und Empedokles überlieferten Satzungen der orphischen Lehre. So reichen sich inmitten jenes grandiosen Schlußgemäldes die beiden Führer die Hand, die Platon fortan durch das Leben geleiten werden, der Sokratismus und der orphische Pythagoreïsmus.

Aus der Verschmelzung dieser Elemente wird das Denksystem erwachsen, das die mittlere und Hauptphase in der Entwicklung unseres Philosophen einnimmt.

Diese seine Seelen- und Ideenlehre darzulegen, wird alsbald unsere Aufgabe sein. Doch ehe wir an sie herantreten, müssen wir längs des Weges, der dahin führt, noch eine kurze Frist verweilen.

Sechstes Kapitel.

Platons „Euthyphron“ und „Menon“.

Ferne liegt uns die Vermessenheit, jedem Dialoge Platons seinen genauen Platz in der zeitlichen Reihenfolge seiner Werke anzuweisen. Doch gibt es Gespräche, die sich, abgesehen von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, einigen Schriften mit Sicherheit voran- und anderen nachstellen lassen. Zu diesen gehört der „Euthyphron“. Wir haben gute Gründe zu der Annahme, daß er jedenfalls dem „Protagoras“ nachgefolgt und dem „Staat“ vorangegangen ist. Diese Gründe werden sich aus der Analyse des kleinen Gesprächs ergeben, dessen Gang der folgende ist.[2]

In der Halle des „Königs“, d. h. des mit der Sakralrechtspflege befaßten zweitobersten Beamten begegnen sich Sokrates und Euthyphron. Sie befragen einander um den Anlaß, der sie hierher geführt hat. Sokrates ist vor das Gericht geladen worden. Die Anklage rühre von einem jungen und wenig bekannten Manne her. „Melētos, glaube ich, ist sein Name. Kennst du ihn? Und erinnerst du dich vielleicht seines Schlichthaars, seines spärlichen Bartwuchses und seiner Habichtsnase?“ Nicht einmal so viel weiß Euthyphron von dem Manne, der die todbringende Anklage gegen Sokrates zu erheben gewagt hat. Doch Melētos — so bemerkt Sokrates selbst mit sengendem Sarkasmus — faßt die Politik

am rechten Ende an; er schützt die Jugend vor ihren Verderbern, gleichwie ein sorglicher Gärtner sich zumeist um das Gedeihen der noch zarten Pflanzen kümmert. Euthyphron hingegen ist nicht als Angeklagter, sondern als Ankläger erschienen, und zwar gilt seine Klage dem eigenen Vater. Damit hat es die folgende Bewandtnis. Euthyphrons Vater besitzt ein Landgut auf der Insel Naxos. Dort war einer seiner Sklaven von einem gleichfalls auf dem Gute beschäftigten Taglöhner in einem Raufhandel erstochen worden. Darauf ward dieser von seinem Arbeitgeber, an Händen und Füßen gefesselt, in eine Grube geworfen und ein Bote nach Athen gesandt, um einen Bescheid über das gegen den Übeltäter zu beobachtende Verfahren einzuholen. Doch ehe noch der Bote zurückkam, hatten Hunger und Kälte dem geringgeachteten Leben des Totschlägers ein Ende gemacht. Da glaubt sich denn Euthyphron verpflichtet, die Sache vor Gericht anhängig zu machen, damit die den Göttern mißfällige Blutschuld, mit der sich sein Vater durch dieses Verfahren befleckt hat, nicht ungesühnt bleibe. Sokrates mißbilligt dies sein die Pietät verletzendes Vorgehen. Euthyphron aber, der den Wahrsagerberuf ausübt, pocht auf seine genaue Vertrautheit mit religiösen Satzungen. Da heißt Sokrates den Anlaß willkommen, seine eigene Kenntnis dieses Gebietes zu vertiefen: das werde ihm hoffentlich bei seinem bevorstehenden Prozesse Vorteil bringen. Damit ist einer grundsätzlichen Erörterung des Wesens der Frömmigkeit die Bahn geöffnet.

Auf die Frage, was fromm und was unfromm sei, antwortet Euthyphron zunächst nur mit einem Hinweis auf die Gattung von Instanzen, zu denen seine eigene Handlungsweise gehört. Fromm sei es, den Missetäter anzuklagen und dabei weder Vater noch Mutter noch sonst irgend jemand zu schonen. Eine „gewaltige Bekräftigung" dieser Maxime erblickt er in dem vorbildlichen Tun der Götter. Auch Zeus habe den Kronos, weil er seine Kinder verschlang, entthront, und Kronos selbst seinen Erzeuger Uranos aus ähnlichem Anlasse verstümmelt. Sokrates äußert ernste Bedenken.[1] Krieg, Streit und Haß der Götter haben ihm niemals glaublich geschienen. Eben diese seine ablehnende Haltung gegenüber derartigen Erzählungen möge an der Anklage des Melētos einen Anteil haben. Doch jetzt werde er sich gern von einem so Sachverständigen eines Besseren belehren lassen. Zunächst wünsche er aber eine deutliche Antwort auf seine Frage zu empfangen. Denn nicht über das Wesen der Frömmigkeit, nur über einzelne Fälle derselben habe sich Euthyphron bisher geäußert.

Nunmehr leistet dieser der an ihn ergehenden Aufforderung Folge und erklärt das Fromme für das den Göttern Wohlgefällige, das Unfromme für das ihnen Mißfällige. Hocherfreut über die Art der Antwort, kann sich Sokrates doch bei ihrem Inhalt nicht beruhigen. Und zwar hat Euthyphron selbst mit dem, was er über Kampf und Zwiespalt der

Götter vorgebracht hatte, dem Sokrates einen Einwurf gegen jene Begriffsbestimmung in den Mund gelegt. Denn was hindert, so meint dieser, daß, was dem einen Gotte wohlgefällig ist, dem anderen mißfalle, und daß mithin dieselben Dinge von Kronos gehaßt und von Zeus geliebt werden, dem Hephästos genehm und der Hera widerwärtig seien? Und zwar würde sich dieser Widerspruch eben auf das Gute und Schlechte, auf das Schöne und Häßliche, das Gerechte und Ungerechte und nicht auf Fragen beziehen, die eine exakte Beantwortung durch Maß, Gewicht und Zahl gestatten. Es gelingt, diesen Einwand durch den einschränkenden Zusatz zu beseitigen: fromm ist, was allen Göttern wohlgefällt. Doch alsbald erhebt sich eine neue Frage. Ist das Fromme fromm, weil es von den Göttern geliebt wird, oder wird es von den Göttern geliebt, weil es fromm ist?

Die zweite Antwort wird gutgeheißen, und zwar auf Grund eines Beweises, auf den wir zurückkommen werden. Ist dem aber so, dann hat die bisherige Erörterung noch kein Licht geschafft; sie hat nicht das Wesen des Frommen, sondern nur eine ihm äußerlich anhaftende Eigenschaft, die Tatsache, daß es den Göttern wohlgefällt, zutage gefördert. Damit schließt der erste, rein negative Teil des Dialogs, über dessen Ergebnislosigkeit beide Gesprächspersonen scherzen. Sokrates erinnert selbst an seinen Bildhauerberuf und an den Urahn seiner Gilde, Dädalos, der die von ihm geschaffenen Standbilder in Bewegung versetzt habe; so wolle auch jetzt nichts von dem, was sie festgestellt haben, in Ruhe verharren. Allein dieser Spott, so wendet er selbst ein, treffe doch nicht zu, da ja jene Feststellungen durch Euthyphron erfolgt seien. Aber, soviel an mir liegt, würden sie — so meint wieder Euthyphron — sich nicht vom Flecke rühren; du bist, dabei bleibt es, der Dädalos, der ihnen die Unrast eingehaucht hat!

Der stockenden Untersuchung erteilt nunmehr Sokrates einen neuen, kräftigen Anstoß. Aus seiner Initiative geht die Unterordnung des Begriffes der „Frömmigkeit" unter den Begriff der „Gerechtigkeit" hervor. Der letztere wird ausdrücklich für den „weiterreichenden" erklärt; „denn ein Teil des Gerechten ist das Fromme". Somit gilt es diesen auf die Götter und den „Götterdienst" bezüglichen Teil der Gerechtigkeit von dem auf die Menschen sich erstreckenden zu sondern. Das von uns mit „Dienst" übersetzte Wort läßt sich auch durch „Pflege" wiedergeben; und demgemäß wird es ebensowohl von der Sorge gebraucht, die man Haustieren, wie von jener, die man Göttern widmet. Aus der ersteren dieser Verwendungsarten ergibt sich alsdann die genauere Bestimmung, daß solch eine „Pflege" das Wohl oder den Nutzen des Gepflegten bezweckt. Was soll nun, so wird demnächst gefragt, diese Pflege den Göttern frommen? Dürfen wir etwa annehmen, daß wir durch eine

fromme Handlung einen der Götter besser machen, als er vorher war? So empfiehlt es sich denn, jene Pflege als einen „Dienst" im engeren Sinne zu betrachten, von der Art, wie Knechte dergleichen ihren Herren leisten. Diese Art des Dienstes wird näher ins Auge gefaßt.

Wer Ärzten, wer Schiffsbauern, wer Baumeistern dient, der fördert das Erzielen einer Leistung: die Herstellung der Gesundheit, die Erbauung von Schiffen, von Häusern usw. Welche ist nun, so fragt Sokrates den „über die göttlichen Dinge so trefflich unterrichteten" Euthyphron, jene „wunderherrliche Leistung, bei welcher die Götter uns als Diener benützen"? Der Gefragte weiß keinen rechten Bescheid zu geben. Sokrates hilft nach, indem er als den „Hauptpunkt" der Feldherrnleistung den „Sieg im Kriege", als den Hauptpunkt der Leistung des Landmanns die „Gewinnung von Nahrung aus der Erde" bezeichnet und nun den Hauptpunkt der Götterleistung mit gleicher Bestimmtheit genannt sehen möchte. Das will Euthyphron nicht gelingen. Da erklärt sich Sokrates unbefriedigt, und zwar in Worten, die einen für das Verständnis des Gespräches wegweisenden Wink enthalten: „Du hättest, wenn du es wolltest, jenen Hauptpunkt mit wenigen Worten anzugeben vermocht; allein du bist eben nicht willens, mich zu belehren; sonst wärst du nicht, als du schon hart daran warst, wieder abgebogen." Man hat schon lange erkannt, daß Platon an dieser Stelle auf die Lösung des Rätsels hindeuten will, und daß diese, wie man insbesondere aus dem „Staat" entnimmt, ungefähr also zu lauten hat: „Was die Götter leisten, ist das Gute, und fromm sein heißt: das Organ dieses auf das Gute gerichteten Willens bilden."[1] Der der landläufigen Orthodoxie und damit der Werkheiligkeit zugetane Euthyphron hingegen hatte kurz vorher im Opfern und Beten das Wesen der Frömmigkeit erblickt. Da fällt es Sokrates nicht schwer, diese zwei Verrichtungen vorerst auf den allgemeineren Ausdruck des Gebens und Verlangens zurückzuführen. Dann erreicht er auf diesem Wege das Zugeständnis, daß die Menschen den Göttern nichts für diese Nützliches zu geben vermögen und daß somit die Frömmigkeit, wenn sie wirklich das wäre, wofür Euthyphron sie ausgibt, nichts anderes bedeuten würde als einen „Handelsbetrieb", bei welchem die Götter, die uns alle Güter verleihen und keinerlei reale Gegenleistung empfangen, die Übervorteilten wären. Da zieht sich Euthyphron, der dieser Erörterung mit wachsendem Unbehagen gefolgt war, auf ein vor Anfechtungen gesichertes Gebiet zurück, indem er die den Göttern dargebrachten Gaben nur als Ehrengeschenke oder Ehrfurchtsbezeigungen angesehen wissen will, die das Wohlgefallen der Götter erregen. Sokrates lenkt seine Aufmerksamkeit darauf, daß damit das Fromme wieder auf das Gottgefällige zurückgeführt ist. So stehe denn die Untersuchung an ihrem Schlusse wieder eben dort, wo sie an ihrem Beginne gestanden hatte. Meine Kunst, so

scherzt Sokrates, ist der meines Vorfahren Dädalos noch bei weitem überlegen, da ich meine Geschöpfe, die Reden, nicht nur, wie du behauptest, in Bewegung setze, sondern ihnen sogar eine Kreisbewegung verleihe, die sie zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt. Dann erklärt er sich für schwer enttäuscht und beklagt es bitter, daß Euthyphron sein Wissen beharrlich für sich behalte, dessen Besitz doch für Sokrates in seiner Verteidigung gegen Melētos vom höchsten Nutzen sein könnte. Denn daran sei wohl nicht zu denken, daß ein Sohn sich zu jenem Vorgehen gegen seinen greisen Vater entschlossen hätte, wenn er nicht genau wüßte, was das Fromme und was das Unfromme ist!

2. In die Abzweckung des Gespräches spielt ohne Zweifel ein apologetisches Moment hinein. Hinter Euthyphron ist gewiß nicht absichtslos die Gestalt des Melētos aufgetaucht. Der eine ist das Gegenbild des andern. Beider Vorgehen entspringt aus den herkömmlichen Meinungen über die göttlichen Dinge, welche das sokratische Kreuzverhör als unklar und in sich widerspruchsvoll erweist. Es wird der frevelhafte Leichtsinn gegeißelt, der nicht davor zurückschreckt, auf Grund so verworrener Ansichten das Leben hier des eigenen Vaters, dort des Wohltäters seines Volkes zu gefährden. Allein das Absehen des Dialogs reicht erheblich weiter. Nicht nur besitzt die Kritik der herrschenden Religionslehren eine selbständige Bedeutung; man geht auch fehl, wenn man, wie dies vormals üblich war, dem Gespräch eine bloß skeptische oder negative Tendenz beimißt. Dagegen spricht die Art, wie an dem entscheidenden Wendepunkt Sokrates selbst, d. h. Platon, mit einem neuen und eigenartigen Versuch, mit der Unterordnung des Begriffs der Frömmigkeit unter jenen der Gerechtigkeit, in die Untersuchung eingreift und diese damit über das Niveau einer bloßen Kritik der gangbaren Doktrin erhebt. Und dazu stimmt aufs beste die durch jenen deutlichen Wink („jetzt warst du eben hart daran" usw.) ersichtlich gemachte Annäherung an ein positives Ergebnis. Dieses Resultat zu erkennen, hat die Parallele des „Staates" ermöglicht. Dieselbe Parallele eröffnet uns einen tieferen Einblick in die Beweggründe, welche Platon bei der Abfassung des „Euthyphron" geleitet haben, und hilft uns zugleich die zeitliche Stellung des Schriftchens bestimmen.

Im „Protagoras" ward die Frömmigkeit unter die Haupttugenden gerechnet und Platon mag sie damals (wie gelegentlich auch noch einmal im „Gorgias") der Gerechtigkeit derart an die Seite gestellt haben, daß diese die Beziehungen der Menschen untereinander, jene das Verhältnis des Menschen zu den Göttern regeln sollte. Von dieser Auffassung ist er später abgewichen, indem er statt der fünf Tugenden deren (im „Staat") nur mehr vier genannt und eben die Frömmigkeit ausgeschieden hat. Nicht als ob er den göttlichen Dingen jemals gleich-

gültig gegenübergestanden hätte. Der Unterschied liegt bloß darin, daß er einen besonderen Kreis den Göttern, der Gottheit oder dem Göttlichen gegenüber geltender Pflichten anzuerkennen aufgehört hat. Diese Wandlung schließt nicht eine Minderung, sondern eine Steigerung der Ehrfurcht vor der mehr und mehr mit dem Prinzip des Guten selbst identifizierten Gottheit in sich, eine immer vollständigere Abkehr von den anthropomorphischen Vorstellungen der Volksreligion. Die Frömmigkeit wird, in diesem Lichte betrachtet, zu einer das Tun des Guten, und zwar im Hinblick auf den Urquell alles Guten, begleitenden Gesinnung. Opfern und Beten, so dürfen wir die im „Euthyphron" angedeuteten Gedanken weiter ausführen, sind als Äußerungen jener Gesinnung, sofern diese echt und tief ist, wertvoll, andernfalls wertlos.

Mit dieser veränderten Auffassung der Frömmigkeit kann man nicht umhin, die an den Mythen geübte Kritik, die Verwerfung jener Sagen, welche Krieg, Haß, Zwiespalt (und damit das Gegenteil des Guten und Gerechten) unter den Göttern voraussetzen, in Verbindung zu bringen. Hier ist es das zweite Buch des „Staates", das einen reichhaltigen Kommentar zu dem knappen Text des „Euthyphron" liefert. Die Mythenkritik und die ihr zugrunde liegende Verwerfung der menschenartigen Auffassung der Götter war in den Philosophenschulen seit langem heimisch. Xenophanes hatte ihr, wie unsere Leser sich erinnern, die Bahn gebrochen. Seither war die Versittlichung der Religion, wie wir an dem Beispiel der Tragiker gezeigt haben, stetig fortgeschritten. Doch darf man vermuten, daß Platon hier nicht nur der Strömung seines Zeitalters gefolgt ist, sondern insbesondere von den orphischen Lehren beeinflußt war. Der „Sündenfall der Seele" (vgl. I[4] 106 ff.) sollte ja das Entstehen des Übels innerhalb des Menschendaseins auf freie Wahl, auf die individuelle Initiative zurückführen und insoweit zum mindesten die Gottheit von der Schuld am Übel entlasten, womit freilich auch eine Einschränkung der göttlichen Macht gegeben war. In eben diesen Spuren werden wir Platon wandeln sehen.

Doch wie konnte es diesem — so mag wohl ein aufmerksamer Leser fragen — gelingen, aus den herrschenden Religionsvorstellungen durch bloße begriffliche Erörterung eine neue, dem Volksbewußtsein fremde Auffassung der „Frömmigkeit" herauszudestillieren? Geht es in dieser Diskussion allerwärts mit rechten Dingen zu? Sicherlich nicht, so antworten wir, ohne Platons guten Glauben auch nur mit einem Hauch antasten zu wollen. Er steht eben im Banne dessen, was wir Begriffsaberglauben zu nennen uns gestattet haben. Er glaubt, aus herkömmlichen Werturteilen nur ihren echten, von Widersprüchen und Unklarheiten befreiten Kern herauszuschälen, während er in Wahrheit an die Stelle des Überlieferten ein davon gar Verschiedenes setzt. An dem

folgenden Punkte ist dieser unbewußte Prozeß der Umdeutung klar zu erkennen.

Die Entscheidung der Frage: „Ist das Fromme fromm, weil es gottgefällig, oder gottgefällig, weil es fromm ist?" zugunsten der letzteren Alternative ist ohne Zweifel eine der Würde der dadurch als autonom erklärten menschlichen Vernunft dargebrachte Huldigung. Allein die Art, wie dieser Entscheid herbeigeführt wird, unterliegt, so meinen wir, ernsten logischen Bedenken. Platon sucht darzutun, daß das Gottgefällige oder Gottgeliebte nicht den Inhalt des in Frage kommenden Begriffes bilden könne. Das „Geliebte" setze vielmehr ein Geliebtwerden und damit wie ein Liebendes so auch ein E t w a s voraus, das den Gegenstand der Liebe bildet, geradeso wie dies vom Geführten oder Getragenen gelte; daneben wird die Kausalität betont, mit der Bemerkung, daß es für dieses Lieben wie für jenes Führen oder Tragen einen Grund geben müsse. Diese Argumentation kann aufrecht bleiben, ohne daß doch damit ihr unausgesprochenes, aber unverkennbares Ziel erreicht und der Frömmigkeit ein von bloßen Machtsprüchen, vom bloßen Belieben, göttlicher Wesen unabhängiger Inhalt zuerkannt würde. Als dasjenige, w a s von den Göttern geliebt wird, kann an sich sehr wohl die gewissen Handlungen und Gesinnungen gemeinsame Eigenschaft der U n t e r w e r f u n g unter göttliche Gebote gelten. Das ist der — nicht l o g i s c h anfechtbare — Standpunkt manch eines Offenbarungsgläubigen gewesen. Wer ausreichende Bürgschaften zu besitzen glaubt für die Tatsächlichkeit bestimmter göttlicher Willenskundgebungen und wer sich, sei es durch Furcht und Hoffnung, sei es durch Liebe, oder durch einen Verein dieser Affekte, gedrängt fühlt, jenem Willen zu gehorchen, für den ist die Frage in dem von Platon abgelehnten Sinne entschieden. Er mag gleich einigen Nominalisten des Mittelalters auf jeden Versuch einer rationellen Begründung verzichten; er mag die „Allgewalt göttlicher Willkür" unumwunden einräumen und dennoch erklären, daß, gleichviel welcher der Ausfluß des göttlichen Willens sei, der G e h o r s a m gegen diesen und somit eben das Gottgefällige für ihn den ganzen Inhalt der Frömmigkeit ausmacht.[1]

Das Voranstehende war schon niedergeschrieben, als ich auf die überraschende Parallele aufmerksam gemacht wurde, welche K a n t s „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu dem Grundgedanken des „Euthyphron" darbietet. Hätte der Königsberger Denker Platons Gespräch beleuchten wollen, er konnte sich kaum anders ausdrücken, als er es ohne jeden Hinblick darauf in den nachfolgenden Sätzen getan hat: „Religion ist . . . das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote . . . (Es) wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung vorgebeugt, als sey sie ein Inbegriff b e s o n d e r e r , auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, und

dadurch verhütet, daß wir . . . außer den ethisch bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) auch Hofdienste annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung in Ansehung der ersteren durch die letzteren gutzumachen suchen. Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, daß diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unseren planmäßigen Handlungen überhaupt sey.“ [1]

3. Nicht ebenso gerundet, aber nicht minder gehaltreich ist ein zweites Gespräch, das wir gleichfalls dem „Protagoras“, überdies aber auch noch dem „Gorgias“, nachzustellen uns bemüßigt sehen.[2] Ja, der „Menon“ leidet vielleicht an einer Überfülle von Gehalt; denn es ist wohl der Stoffreichtum, der seine Kunstform geschädigt hat. Ohne jedes einleitende Wort, ganz unvermittelt, richtet der junge Thessaler Menon an Sokrates die Frage: „Weißt Du mir zu sagen, ob die Tugend lehrbar ist oder ob wir sie uns durch Übung aneignen, oder ob es sich weder so noch so verhält, sie vielmehr durch Naturanlage oder auf irgendeine andere Weise den Menschen zuteil wird?“ Sokrates erklärt sein Unvermögen, die Frage zu beantworten. Wie sollte er wissen, wie die Tugend erworben wird, da er über ihr Wesen noch im unklaren ist? Menon dagegen, der in seiner Heimat den Unterricht des Gorgias genossen habe, werde ohne Zweifel hierüber genaueren Bescheid wissen. Der Jüngling entspricht dieser Aufforderung, indem er die Tugend des Mannes als bürgerliche Tüchtigkeit, jene der Frau als Gehorsam gegen den Eheherrn und Meisterschaft in der Haushaltung bestimmt und sich ebenso bereit erklärt, die Tugend des Freien und des Sklaven, des Knaben, des Mädchens und des Greises in ähnlicher Weise zu umschreiben. Allein Sokrates will nicht einen „Schwarm von Tugenden“, sondern ihr einheitliches Wesen kennen lernen. Dieses erblickt Menon in der Fähigkeit, über Menschen zu herrschen. Gegen diese Begriffsbestimmung werden zwei Einwände erhoben. Sie läßt sich auf die Tugend des Knaben und des Sklaven nicht anwenden, und sie bedarf auch dort, wo sie anwendbar ist, einer Einschränkung: die Herrschaft soll doch immer in gerechter Weise geübt werden. Die Gerechtigkeit aber ist selbst *eine* Tugend und kann daher nicht zur Begriffsbestimmung *der* Tugend dienlich sein. Da derartige logische Feinheiten dem Menon fremd sind, so wird der Fortsetzung der ethischen Untersuchung eine andere gleichsam als Vorübung vorangeschickt. Es sind die Begriffe der Gestalt und der Farbe, die zur Erörterung gelangen, und zwar wird die Gestalt für dasjenige erklärt, was immer mit Farbe bekleidet ist. Diese

Definition wird darum verworfen, weil sie auf etwas Bezug nimmt, dessen Erkenntnis noch gesucht wird. Als das Muster einer richtigen Definition gilt hingegen die folgende: „Gestalt ist die Begrenzung des Körperlichen“. Dann kommt die Farbe an die Reihe, von der die gorgianische, auf empedokleïscher Physik beruhende Begriffsbestimmung dargeboten wird: „Farbe ist ein von räumlich Gestaltetem ausgehender Ausfluß, der dem Gesicht (d. h. den im Gesichtsorgan vorhandenen Poren) entspricht und zur Wahrnehmung gelangt.“ Auch diese Definition wird kritisiert: sie sei volltönender, aber in Wirklichkeit schlechter als die zuletzt gewonnene Definition der Gestalt — doch wohl darum, weil sie den vermeintlichen physiologischen Bedingungen der Farbenempfindung, nicht aber dieser selbt gilt.[1]

Man kehrt zum ethischen Thema zurück, und Menon knüpft nunmehr an Worte eines lyrischen Dichters an, die da lauten: „Sich des Schönen freuen und vermögen.“ Obgleich uns der Zusammenhang, dem dieser Satzteil angehört, nicht bekannt ist, so kann er doch kaum etwas anderes bedeutet haben als: „Empfänglichkeit für alles Schöne (Edle, Gute), gepaart mit der entsprechenden Leistungsfähigkeit“. In recht gewaltsamer Weise läßt Platon den jungen Thessaler in dem vielsagenden Dichterwort die Definition des Tugendhaften finden: tugendhaft sei, wer nach dem Schönen verlange und es zu erwerben vermöge. Dieser Versuch wird eingehend zergliedert. Zunächst wird das Schöne mit dem Guten identifiziert. Daran wird, sokratischer Lehre gemäß, die Behauptung gereiht, daß niemand etwas Übles, wenn er es als Übles kennt, begehre. Nicht in dem, allen gemeinsamen, Verlangen nach dem Guten könne daher der Vorzug des Tugendhaften liegen. Das Schwergewicht der Definition müsse somit auf dem zweiten Teil des Satzes auf dem Erwerben des Guten, ruhen. Dieser Erwerb aber müsse doch sicherlich ein frommer und gerechter sein; und so gelange man, da die Gerechtigkeit selbst ein Teil der Tugend ist, auch auf diesem Wege wieder zu einem fehlerhaften Zirkel: die Definition schließe bereits den Hinblick auf einen Teil des zu Definierenden in sich. Hier bricht Menon in Klagen über die sokratische Manier aus. Er habe jetzt selbst erfahren, was er schon oft von anderen vernommen hat, daß Sokrates nur zu verwirren und zu verblüffen verstehe. Er vergleicht dessen Kreuzverhör den elektrischen Schlägen eines Zitterrochens. Wie man, von diesen getroffen, in Starrheit verfällt, so sei auch er, Menon, in Wahrheit „an Mund und Seele starr“ und wisse nicht, was er antworten solle. Er begreife nun, warum Sokrates seine Heimat nie verlasse. Er würde wohl in der Fremde gar leicht der Hexerei bezichtigt werden. Sokrates erklärt, er würde den Vergleich nur dann als zutreffend erkennen, wenn der Zitterrochen selbst an Starrheit litte und diese seine Beschaffenheit den anderen mitteilte. Denn e r sei ein

Suchender und teile nur seine eigene Verlegenheit den anderen mit. Da er sich bereit erklärt, die Suche und Forschung fortzusetzen, tritt ihm Menon mit dem Satz entgegen, Suchen und Forschen sei überhaupt nicht möglich. Denn entweder kenne man dasjenige schon, wonach die Suche geht, und dann bedürfe es dieser nicht; oder man kenne es nicht, und dann werde man es, auch wenn man es gefunden hat, nicht als das Gesuchte erkennen.

Unsere Leser erinnern sich jener skeptischen Äußerung des Xenophanes, an welche der zweite Teil dieses Satzes im griechischen Original aufs deutlichste anklingt.[1] Sie haben aber auch nicht vergessen, daß die Skepsis des Xenophanes sich auf das Gebiet des Übersinnlichen beschränkte, in betreff dessen eine Bewahrheitung nicht zu erzielen sei. Obgleich nun Sokrates den in voller Allgemeinheit ausgesprochenen Satz mit Recht einen „eristischen“ nennt, so nimmt er ihn doch zugleich gar ernsthaft und begegnet ihm mit der Lehre von der Wieder-Erinnerung, die er ihrerseits wieder auf das Dogma der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung begründet. Er führt Verse des Dichters Pindar an, an deren orphisch-pythagoreïschen Inhalt er die Folgerung knüpft, die Seele habe auf ihrem Wandergang alles gesehen und erfahren, so daß alles Suchen und Lernen auf Erden nichts anderes sei als Wieder-Erinnerung.[2] Nichts hindert, „da die ganze Natur innerlich verwandt ist und die Seele alles gelernt hat“, daß eine Erinnerung genüge, um von da aus durch tapferes, nie ermattendes Suchen zu allem anderen Vergessenen vorzudringen. Dem ungläubigen Menon wird die Wahrheit dieser Theorie durch ein Beispiel einleuchtend gemacht. Sein junger Sklave wird herbeigerufen, geometrische Figuren werden in den Sand gezeichnet, und der Bursche wird bloß durch Fragen, auf die er bejahend oder verneinend antwortet, dazu gebracht, einige Elementarsätze der Geometrie anzuerkennen oder vielmehr selbst auszusprechen. Daraus wird gefolgert, daß er auf diesem Wege zum Verständnis des geometrischen sowohl als anderer Wissensgebiete gelangen kann; und da all das ohne positive Belehrung sich vollzieht, da vielmehr eine Kenntnis, deren er sich vordem nicht bewußt war, gleichsam aus ihm hervorgelockt wird, so muß diese in ihm geschlummert und er muß sie in einem früheren Dasein erworben haben.

Der Geometer leistet der Untersuchung noch einen weiteren Dienst. Er beantwortet eine gestellte Frage nicht immer direkt, sondern manchmal bloß mittelbar, indem er sie unter einer gewissen Voraussetzung für lösbar erklärt. Dieselbe Methode wird nunmehr auf das Grundproblem des Gespräches, auf die Lehrbarkeit der Tugend, angewendet. Diese wird für lehrbar erklärt unter der Voraussetzung, daß sie eine Einsicht oder Erkenntnis sei. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung aber wird wie folgt erwiesen: Tugend ist unter allen Um-

ständen ein Gut. Alle Güter sind nützlich. Aber sie können nur nützlich sein bei richtigem Gebrauch. Das gilt nicht nur von allen anderen Gütern, wie Gesundheit, Körperkraft, Schönheit, Reichtum; auch Seeleneigenschaften, wie der Mut eine ist, können ebensowohl schaden als nützen, je nachdem sie richtig oder unrichtig gebraucht werden. Der richtige Gebrauch ist aber von Erkenntnis bedingt. „Alle Betätigungen und Leistungen der Seele führen, wenn Einsicht sie leitet, zur Glückseligkeit, im umgekehrten Falle zu deren Gegenteil.“ Wenn also Tugend irgend etwas Seelisches und zugleich notwendigerweise nützlich ist, so muß sie Einsicht sein.

So scheint auf diesem mittelbaren Wege das Ziel der Untersuchung erreicht und nicht nur die Lehrbarkeit der Tugend, sondern zugleich ihr Wesen festgestellt zu sein. Doch alsbald regt sich wieder der Zweifel. Er nimmt die Gestalt an, die uns schon vom „Protagoras“ her vertraut ist. Wo ein Gegenstand lehrbar ist, wie sollte es da nicht auch Lehrer und Schüler geben? Zur rechten Zeit, so sagt Sokrates, setzt sich Anytos neben uns (hier schimmert wieder die schon so oft verwendete Szenerie durch: ein Halbrund oder sonst ein Ruheplatz an einer allgemein zugänglichen Örtlichkeit, wahrscheinlich in der Vorhalle oder in der Umgebung einer Turnschule). Ist er doch der Sohn des reichen und verständigen Anthemion, der nicht durch Geschenke gleich dem kürzlich von den Persern bestochenen Thebaner Ismenias, sondern durch eigene Tüchtigkeit reich geworden ist und auch diesen seinen Sohn gut erzogen und gebildet hat.[1] Oder warum sonst würden ihn die Athener an die wichtigsten Posten stellen? Das ist der Mann, den wir über die Tugendlehrer befragen können, ob es deren gibt oder nicht. So wird Anytos, der auch ein Gastfreund Menons heißt, zur Untersuchung mit herangezogen.

Jetzt steigt das Gespräch aus den Höhen abstrakter Allgemeinheit in die Niederungen der tatsächlichen Wirklichkeit herab. Die Frage, ob denn nicht die Sophisten jene gesuchten Lehrer seien, wird von Anytos mit einem Ausbruch der heftigsten Schmähungen gegen diese von ihm verabscheute Menschenklasse beantwortet — ein Ausbruch, der kaum einen anderen Zweck haben kann, als die reizbare Gemütsart des Anytos und seine Bildungsfeindlichkeit zu bekunden, die ihn dereinst zum Ankläger des Sokrates machen wird. Aber freilich, die Sophisten, die keine Sokratiker und in betreff der ethischen Grundfragen nicht klüger als ihr Publikum sind, gelten auch Platon nicht als die wahren und rechten Tugendlehrer. Nunmehr werden diese anderswo gesucht, im Kreise der großen Staatsmänner. Und somit stehen wir wieder vor der zweiten jener Aporien, die im „Protagoras“ vorgebracht wurden, vor der Frage: wie kommt es, daß die Staatsmänner ihre eigene Tugend und Trefflichkeit nicht auch ihren Söhnen mitteilen?

Denn auch diesmal wird auf Mißerfolge der väterlichen Erziehung hingewiesen, und zwar werden vier Staatsmänner genannt — zum Teil in bemerkenswerter Übereinstimmung mit dem „Gorgias“, zum Teil in nicht minder merkwürdiger Abweichung von ihm —, deren Söhne hinter der Größe ihrer Väter gar weit zurückgeblieben sind. Mit steigendem Unmut folgt Anytos dieser Erörterung, ohne Zweifel darum, weil auch sein eigener Sohn keineswegs ein wohlgelungenes Erziehungsprodukt gewesen ist. Seine Gereiztheit gibt sich schließlich in einer an Sokrates gerichteten Ermahnung zur Vorsicht, ja in einer nicht mißzuverstehenden Drohung kund. Wieder bleiben Sokrates und Menon allein, und das Ergebnis der bisherigen Erörterung wird gar bald als ein in sich widerspruchsvolles gekennzeichnet. Zwei gleich wohlbegründete Schlußreihen stehen einander unversöhnt gegenüber:

1. Die Tugend ist Erkenntnis, Erkenntnis ist lehrbar; somit ist die Tugend lehrbar.

2. Erkenntnis ist lehrbar, die Tugend ist nicht lehrbar; somit ist die Tugend nicht Erkenntnis.

Allein diesmal sind die Aporien nicht das letzte Wort der Untersuchung. Nicht umsonst war die Klage über die Ergebnislosigkeit und über die bloß negative Natur der sokratischen Erörterungen laut geworden. Den Ausweg aus der Antinomie eröffnet die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Einsicht und richtiger Meinung. Jene ist und bleibt die „ungleich wertvollere“. Ihr höherer Wert beruht auf ihrer Dauerbarkeit. Die (zufällig) richtige Meinung bietet aber, solange sie im Geist vorhanden ist, einen Ersatz für jenes seltener und schwerer zu erwerbende Besitztum. Wenn wir den Weg nach Larissa, der Heimat Menons, suchen und niemand vorhanden ist, der den Weg bereits gewandelt ist und ihn daher genau kennt, so tut auch jener Führer gute Dienste, der statt der Kenntnis (zufällig) die richtige Meinung besitzt. Der Unterschied ist nur dieser. Die Meinungen sind unbeständig, sie entfliehen der Seele wie der Sklave seinem Herrn und erlangen erst dadurch vollen Wert, daß man sie festbindet. Das leistet die Einsicht in die Gründe oder Ursachen. Ihr dient die vorhin besprochene Wieder-Erinnerung. Sie verwandelt die flüchtigen Meinungen in dauernde Erkenntnisse.[1] Den erfolgreichen Staatsmännern, die, wie man gesehen hat, ihre Tüchtigkeit nicht mitzuteilen imstande sind, eigne eben statt der wissenschaftlichen Erkenntnis bloß die richtige Meinung, nicht anders als den Wahrsagern und Dichtern, denen sie durch göttliche Eingebung verliehen wird.

So hat mindestens ein Teil der Aporien, wenn auch nicht ihre Gesamtheit, eine Lösung gefunden. Mit dem Eingeständnis, daß der Rest der Aporien noch seiner Lösung harre, und daß die Frage nach der

Lehrbarkeit der Tugend nicht füglich endgültig beantwortet werden könne, ehe ihr Wesen selbst ergründet sei, zugleich mit der bedeutsamen, an Menon gerichteten Aufforderung, seinen Gastfreund Anytos milder zu stimmen, „was den Athenern zugute kommen wird“, schließt das Gespräch, über das uns nicht wenig zu sagen übrig bleibt.

4. Der „Menon“ gilt uns als ein biographisches Denkmal von hohem Range. Wir sitzen hier zum ersten Male gleichsam zu Platons Füßen. Denn der Lehrberuf hat dem Dialog seinen unverkennbaren Stempel aufgedrückt. Fragen der Methode beschäftigen den Verfasser und knüpfen ein Band zwischen weit voneinander abliegenden Wissensgebieten (Folgerung aus Voraussetzungen). Er veranstaltet eine Vorübung, um die Kraft des Schülers für die Behandlung eines schwierigeren Problems zu stählen (Definition der Gestalt). Die Lehrtätigkeit hat seinen Blick erweitert, so daß aus dem dialektischen Ethiker ein viele Teilgebiete der Wissenschaft umfassender Denker geworden ist. Er hat bereits den propädeutischen Wert des mathematischen Unterrichts erprobt. Er hat mit Staunen wahrgenommen, wie das deduktive Verfahren den Jünger zu Ergebnissen führt, die dieser anscheinend aus sich selbst herausspinnt, so daß er ein Wissen an den Tag legt, das ihm niemals mitgeteilt worden ist. Auch sonst hat die didaktische Praxis Platon vor neue Probleme gestellt. Sie hat ihn nach der Möglichkeit des Lernens und Lehrens überhaupt fragen lassen. So ward er zur Erkenntnistheorie geführt, von der die früheren Schriften, wenn wir von jener vereinzelten Andeutung des „Gorgias“ absehen (die Leiblichkeit ein Hindernis der Erkenntnis), keine Spur aufweisen. Wir sagen: die früheren Schriften, und glauben den Beweis liefern zu können, daß dies keine leere Behauptung ist. Eben dieser Erweis aber hängt mit der Frage nach der eigentlichen Absicht des Dialogs aufs engste zusammen.[1]

Unser Gespräch bildet einen Knotenpunkt platonischer Schriftstellerei. In ihm verschlingen sich Fäden, die aus zwei verschiedenen Gesprächen stammen. Zwei dieser Fäden reichen aus dem „Protagoras“ herüber. Es sind die hier und dort verhandelten Fragen: 1. Wie kann Tugend Erkenntnis und somit lehrbar sein, da wir doch keine Tugendlehrer aufzuweisen vermögen? 2. Wie läßt es sich unter derselben Voraussetzung erklären, daß treffliche Staatsmänner ihre Söhne nicht zu gleicher Trefflichkeit heranbilden? Die zweite dieser Aporien hat, wie wir soeben sahen, ihre Lösung erfahren. Und eben hierdurch wird, da es ja bare Torheit wäre, ein schon gelöstes Rätsel den Lesern von neuem vorzulegen, das Zeitverhältnis der zwei Gespräche (wie schon Schleiermacher erkannt hat) unwidersprechlich festgestellt. Im engsten Anschluß aber an die fundamentale Unterscheidung der „wissen-

schaftlichen Erkenntnis“ und der „richtigen Meinung“ tritt jene glimpflichere Beurteilung athenischer Staatslenker auf, die zu dem giftigen Hohn, mit welchem der „Gorgias“ sie überschüttet, einen so denkwürdigen Gegensatz bildet. Einen Gegensatz überdies, der allezeit bemerkt werden mußte und mithin, da nicht die Werke eines Stümpers vor uns liegen, gewiß auch bemerkt werden sollte. Hier wie dort werden vier Staatsmänner ersten Ranges genannt; zwei von ihnen sind an beiden Orten identisch, zwei andere wechseln nach dem Bedarf des jeweiligen Zusammenhanges. Im „Gorgias“ wird ihnen jede heilsame Wirksamkeit abgesprochen; im „Menon“ müssen sie sich zwar mit dem zweiten Platz hinter den Philosophen begnügen, allein den Gegenständen allgemeinster Verehrung wird doch nicht mit wegwerfender Verachtung begegnet. Was darf uns das Wahrscheinlichere dünken? Daß Platon sein etwaiges Emporsteigen von einer mäßigen Paradoxie zu einer maßlosen und das Fallenlassen der wohlerwogenen, sorgsam begründeten Theorie, auf der jene beruhte, so geflissentlich hervorzuheben bemüht war? Oder daß er dem Leser vernehmlich genug andeuten wollte, er habe eine ausschweifende, die stärksten Gefühle seiner Landsleute schwer verletzende Ansicht endlich mäßigen und einschränken gelernt? Sicherlich das letztere, und darum ist der „Menon“ jünger nicht nur als der „Protagoras“, sondern auch als der „Gorgias“.

Und hier darf die Vermutung laut werden, daß diese „Ehrenrettung“ athenischer Staatsmänner geradezu den Kern- und Quellpunkt des „Menon“ ausmacht. Sie bildet das Ende des Dialogs, und mit diesem Eindruck werden wir entlassen. Auch erklärt sich von hier aus der Aufbau des ganzen Gespräches. Für die Palinodie des „Gorgias“, um einen kräftigen, vielleicht überkräftigen, Ausdruck zu gebrauchen, galt es eine angemessene, das Selbstgefühl des Autors nach Möglichkeit schonende Form zu gewinnen.[1] Da empfahl sich in vorzüglicher Weise die Anknüpfung an jene zweite Aporie des „Protagoras“. Freilich war Platons Meinung in der zuletzt genannten Schrift fast sicherlich dahin gegangen, daß es den Staatsmännern an Weisheit gebreche, und daß dies u. a. durch ihre vielfachen pädagogischen Mißerfolge bewiesen werde. Allein er hatte doch jene Meinung dort keineswegs in so schroffer Weise geäußert wie im „Gorgias“, vielmehr die Endentscheidung scheinbar in der Schwebe gelassen. So durfte sich denn der kunstreiche, niemals um eine Auskunft verlegene Schriftsteller sehr wohl den Anschein geben, auf jene Frage, als sei sie noch ungelöst, zurückzugreifen — darauf zurückzugreifen in einem Gespräche, dessen Personen als gleichsam hungernd nach positiven Lösungen, als müde des ewigen Vexierspiels und der unablässigen Mystifikation überdrüssig, gewiß nicht ohne tiefen Grund, erscheinen. Denn nicht bloß an den historischen Sokrates möchte ich bei dem berühmten Zitterochen-

Gleichnis denken, sondern Platon selbst läßt sich — an der Schwelle des positiven Teils des Dialogs — von seinen Lesern zu den lange vermißten und heiß ersehnten Darlegungen drängen, welche den Rest des Werkes in so dichter Fülle einnehmen. Ihrer aller Zielpunkt aber ist jene den Staatsmännern dargebrachte „Ehrenerklärung“, wenn sie gleich (und wie könnte das bei Platon anders sein?) selbständiger Bedeutung keineswegs entraten.

Doch noch ist des Einwandes zu gedenken, daß jene Ehrenerklärung nur ironisch gemeint sei. Sollen wir diesen unglücklichen Einfall Schleiermachers weitläufig widerlegen? Ein ironisch gemeintes Lob muß doch vor allem ein unangemessenes, ein übertriebenes sein. Welchem zeitgenössischen, zumal welchem athenischen Leser aber konnte die Stellung, die der „Menon“ Athens leitenden Staatsmännern hinter den „Philosophen“, d. h. hinter Sokrates und seinen Jüngern, anweist, in diesem Licht erscheinen? „Eine gar seltsame Rangfolge“, so mochten neunundneunzig unter hundert Lesern ausrufen, „die unseren großen Männern nichts weniger als gerecht wird!“ Daß sie diesen mehr als gerecht wird, das konnte selbst der hundertste nicht wähnen. Wie sollte sich da ein Gedanke an Ironie einstellen? Oder ward ein solcher vielleicht durch die Persönlichkeit der Männer nahegelegt, welche Platon diesmal zu Vertretern der Gattung erkoren hat? Dieser Punkt ist einer kurzen Überlegung wert.

Von den vier Männern, welche der „Gorgias“ so erbarmungslos verurteilt hat, kehren zwei im „Menon“ wieder: Themistokles und Perikles; zwei andere, Miltiades und Kimon, mußten weichen. Der erstere, weil der bedeutende Vater eines bedeutenden Sohnes nicht in einen Zusammenhang paßte, der von der Frage ausgeht: wie kommt es, daß hervorragende Staatsmänner nicht gleich hervorragende Söhne hinterlassen? Aber auch der Name des letzteren mußte verschwinden, wenn aus keinem anderen Grunde, so doch jedenfalls darum, weil es der Gipfel schriftstellerischen Ungeschicks gewesen wäre, durch die Nennung auch nur des Sohnes an jene Ausnahme von der hier behaupteten Regel zu erinnern. Wer tritt nun in die freigewordenen Stellen? Thukydides, des Melesias Sohn, und — Aristides! Dieser eine Name entscheidet endgültig die Frage, die uns hier beschäftigt. Und er würde sie auch dann entscheiden, wenn nicht Platon durch das überquellend warme Lob, das er sogar im staatsmännerfeindlichen „Gorgias“ dem „gerechten“ Sohne des Lysimachos gespendet hat, selbst, so möchte man sagen, dafür Sorge getragen hätte, uns jeden Irrweg zu versperren.[1]

Auch scheint es nicht unmöglich, die Verschiedenheit der Stimmung und des Verhältnisses zur praktischen Politik zu erklären, die den „Menon“ vom „Gorgias“ scheidet. In diesem Weltflucht, herausfordernde

Abkehr von der Wirklichkeit; in jenem das Bestreben, dieser und ihren ruhmvollen Vertretern einigermaßen gerecht zu werden. Dort ein hochfahrendes Verschmähen jeglichen Kompromisses; hier die Suche nach Surrogaten — sie wird sich noch gar oft erneuen! —, nach Ersatzmitteln der so schwer zu erreichenden geistigen und sittlichen Vollkommenheit. Im „Gorgias" spricht der durch einen Angriff auf seinen Meister tief gereizte Jünger und zugleich der noch völlig freie Schriftsteller, der eine Schulgründung erst ins Auge gefaßt oder doch mit ihrer Verwirklichung soeben erst begonnen hat, die Brust geschwellt von stolzen und, da keinerlei Erfahrung sie einschränken konnte, wohl auch von maßlosen Hoffnungen — verspottet ob seines unerhörten, des Sprößlings edler Ahnen so wenig würdig scheinenden Vorhabens, verklagt darob, daß er, der Reichbegabte, die Arena des öffentlichen Lebens meide, um in engen Jünger-Konventikeln Begriffe zu spalten und Worte zu klauben; und gegen all den Hohn und all die Anklagen, der Freunde und Verwandten wohl noch mehr als der Gegner, sich mit unbeugsamem Trotze wappnend.

Ein paar Jahre sind dahingegangen. Die junge Schule gedeiht, wenngleich unter Kämpfen. Zu des Meisters Füßen drängen sich hochstrebende Jünglinge, darunter nicht wenige, welche hier die Waffen für den politischen Parteistreit sich anzueignen trachten. Die Interessen der neuen Lehranstalt, die Anforderungen, denen sie genügen soll, die Fehden, die sie zu bestehen hat, knüpfen ihren Leiter mit engeren Banden an das Leben. Der Vorwurf der Weltentfremdung läßt ihn nicht mehr so gleichgültig wie vordem. Sein Selbstgefühl ist zugleich sicherer und maßvoller geworden und gewinnt daher minder heftigen Ausdruck. Auch die Behutsamkeit ist ihm nicht mehr gänzlich fremd; denn Nebenbuhler erspähen emsig jede Blöße, die er ihnen bieten mag. Haben wir nicht in der, dieser Phase von Platons Entwicklungsgang (der wieder andere und sehr verschiedene Phasen folgen sollten) entsprechenden Gemütsverfassung den Boden gefunden, welchem der „Menon" entsprossen ist?

Mit den Fäden, die vom „Protagoras" und vom „Gorgias" her in unserem Gespräche zusammenlaufen, verknüpft sich ein anderer, der vom „Menon" zum „Phädon" herabreicht. Ich meine jene Rückverweisung auf die Lehre von der „Wieder-Erinnerung" und ihre eben im „Menon" erfolgte Darlegung, die uns in Platons „Phädon" begegnet. Mit bestem Fug durfte Schleiermacher sagen, der Verfasser des „Phädon" berufe sich auf den „Menon" „vielleicht bestimmter und ausdrücklicher als irgend sonst wo auf ein früheres Werk".[1] Und damit gelangen wir zu jenen Schriften, welche die Ideenlehre darstellen. Diesen werden die nächstfolgenden Abschnitte gewidmet sein.

Siebentes Kapitel.

Das platonische „Symposion".

Aristoteles spricht einmal von platonischen „Liebesreden".[1] Er meint das „Symposion"; doch könnte er fast ebensogut den größten Teil des „Phädros" also bezeichnen. So nahe berühren sich die Themen der beiden Gespräche, die wir hier getrennt zu behandeln genötigt sind. Einen breiten Raum nimmt in ihnen jene Abart der Erotik ein, die im Leben der Griechen eine so große Rolle gespielt hat, und der wir, soll nicht der Inhalt der zwei Dialoge unverstanden bleiben oder mißverstanden werden, eine kurze, vorzugsweise geschichtliche Betrachtung widmen müssen.

Zwei Jahre vor seinem Tode hat Goethe dem Kanzler Müller gegenüber Äußerungen getan, über welche dieser wie folgt berichtet: „Er entwickelte, wie diese Verirrung eigentlich daher komme, daß nach rein ästhetischem Maßstabe der Mann immerhin weit schöner, vorzüglicher, vollendeter wie die Frau sei. Ein solches einmal entstandenes Gefühl schwenke dann leicht ins Tierische, Grobmaterielle hinüber. Die Knabenliebe sei so alt wie die Menschheit, und man könne daher sagen, sie liege in der Natur, ob sie gleich gegen die Natur sei." Aber freilich, „was die Kultur der Natur abgenommen habe, dürfe man nicht wieder fahren lassen, es um keinen Preis aufgeben."[2]

Mit diesem ästhetischen Gesichtspunkt ist vorerst ein anderer zu verbinden: dem Naturtrieb wird im Kriegerleben primitiver Völker und auch sonst mehrfach dort, wo Frauen fehlen, die Richtung auf das männliche Geschlecht erteilt.[3] Uralte Felsinschriften auf der Insel Thera, dann tiefgewurzelte kretische und spartanische Bräuche bezeugen das hohe Alter dieser Tendenz im griechischen Volkstum, zumal bei dessen dorischem Zweige. Aber auch ein ideales Moment von großer Stärke spielt hier mit: das Treuverhältnis von Beschützer und Beschütztem, die Dankbarkeit für Errettung aus Gefahren, die Bewunderung überlegener Tapferkeit und die zärtliche Fürsorge für den Jüngeren und Schwächeren, wozu die Wechselfälle des Kriegs- und Wanderlebens vielfachen Anlaß bieten. Der historischen Wahrheit droht hier Gefahr von seiten der Fremdheit, welche dieser ganzen Empfindungsweise wenigstens für die allermeisten unter uns anhaftet. So oft uns eine antike Persönlichkeit lebhafte Sympathie einflößt, besteht die kaum zu besiegende Neigung, Äußerungen oder Handlungen derselben, die auf Knabenliebe Bezug haben, willkürlich abzuschwächen oder umzudeuten oder, sobald es sich um nicht jedem Zweifel entrückte Berichte handelt, diesen vorweg den Glauben zu weigern. Da tut es not, sich zu erinnern, daß diese Gefühlsweise in ebenso vielen, ja vielleicht in noch

mehr Abstufungen und Spielarten vertreten war als heutzutage die Frauenliebe. Auf den Wildling ward hier wie anderwärts gar oft ein Edelreis gepfropft. Enthusiastische, schwärmerische, ideale Hingabe ist nicht selten diesem Hang entkeimt und hat seine sinnliche Wurzel ganz und gar vergessen lassen. Derselben Gefühlsweise begegnet man, um nicht von ausnahmsweise veranlagten Individuen auch der modernen Kulturvölker zu sprechen, bei den heutigen Albanesen, den Nachkommen der den Hellenen stammverwandten Illyrier. „Der Anblick eines schönen Knaben", so gibt Johann Georg Hahn, der Verfasser der „Albanesischen Studien", die Äußerungen eines Landeskindes wieder, „ist reiner als Sonnenschein. . . . Es ist die höchste und stärkste Leidenschaft, deren die Menschenbrust fähig ist. . . . Wenn der Geliebte unerwartet vor ihm erscheint, so wechselt er die Farbe. . . . Er hat nur für den Geliebten Augen und Ohren. Er wagt ihn nicht mit der Hand zu berühren, küßt ihn nur auf die Stirn, singt seine Verse ihm, niemals einem Weibe zu Ehren." Verwandte Töne werden wir bald aus Platons Mund vernehmen.[1]

Allein auch wo diese Erotik nicht ganz und gar veredelt und verklärt ist, wird sie häufig durch starke Gegenkräfte eingeschränkt und im Zaum gehalten. Der spartanische König Agesilaos, dessen Empfinden und Verhalten uns als typisch für die vornehmen Kreise seiner Heimat gelten darf, war für Knabenschönheit in hohem Maß empfänglich. Aber er wehrte sich zugleich mit aller Macht dagegen, den hieraus entspringenden Antrieben irgendwelche Zugeständnisse zu machen. Nicht um alles Gold der Erde, so läßt ihn sein Begleiter Xenophon einmal sprechen, möchte er in einem Kampf der Art unterliegen, wie er ihn schon einmal siegreich bestanden hat, als er es sich versagte, jenen Knaben, der ihn durch seine Schönheit entzückt hatte, zu küssen. So schwerer Ernst lag dem lässigen Sinn des Dichters Sophokles fern, als er auf Chios, wie uns sein Zeitgenosse Ion erzählt, den schönen Knaben, der ihm einen Trunk kredenzte, durch eine scherzhafte List an sich lockte, um ihm einen Kuß zu rauben.[2] Schwächer ist hier wohl nicht nur der Widerstand gegen den erotischen Impuls, sondern fast sicherlich auch dieser selbst gewesen. Beinahe möchte man von tändelnder Galanterie sprechen im Gegensatz zu starker, aber gezügelter Leidenschaft. Solche Beispiele können uns lehren, daß es Torheit ist, über das Walten der „griechischen Liebe" in Bausch und Bogen zu urteilen, bei den einen nur brutales Triebleben, bei anderen völlige Freiheit von dem Stachel dieser Neigung vorauszusetzen und die antiken Menschen in jener Rücksicht in zwei scharf gesonderte Gruppen zu scheiden. Freilich zeigen auch verschiedene Epochen in diesem Betracht ein sehr verschiedenartiges Antlitz.

In dem Gesellschaftsbild, das die homerische Dichtung vor uns aufrollt, fehlt jede Spur der Knabenliebe. Denn wenn die spätere Zeit diesen Zug in den Freundschaftsbund des Achill und des Patroklos hineintrug, so hat sie damit der alten Dichtung Gewalt angetan.[1] Auch romantische Frauenliebe ist hier wie überhaupt in der frühgriechischen Welt gar schwach vertreten. Ihre in örtlichen Sagen zerstreuten Keime werden erst in der Literatur der hellenistischen Epoche zur Blüte reifen. Aber das Verhältnis von Mann und Weib ist bei Homer von einer Wärme und Innigkeit, die den nachfolgenden Zeitaltern immer fremder wird. Ein Seitenstück zu Hektors Abschied von Andromache z. B. wird man in der tragischen Poesie vergebens suchen. Auch liegen die Einflüsse, welche, man möchte sagen, die Entwertung der Frau herbeiführten klar genug zutage. In dem Maße, als die jonische Sitte zur orientalischen Abschließung der Frauen hinneigte, in dem Maße, als das städtische Leben das ländliche zurückdrängte, das politische Interesse in der Demokratie immer weitere Kreise zog und sein Erstarken auch Rhetorik und Dialektik zu Lieblingsbeschäftigungen der Männer machte, je weiter, mit einem Worte, die Kluft sich auftat, welche die Lebensweise der beiden Geschlechter schied: in demselben Maße sank das Ansehen, die Würde, die Bedeutung der Frau und damit auch der innere Anteil, den der Mann — mindestens in den höheren Gesellschaftsschichten — ihr zu schenken pflegte. „Wir heiraten, um echtbürtige Kinder zu erzeugen und das Hauswesen in verläßlichen Händen zu wissen" — dieses typische Wort kennzeichnet wenigstens die athenische Ehe, die zumeist eine Konvenienzehe war, genugsam.[2] Und dieser Prozeß war in dem Zeitabschnitt, der uns hier beschäftigt, in stetigem Fortschreiten begriffen. Während in Herodots Geschichtsdarstellung Frauen eine erhebliche, oft eine ausschlaggebende Rolle spielen, auch die Neigung der Männer zu ihnen bisweilen leidenschaftliche Farbe trägt, ist bei Thukydides von Ehefrauen, ja von Frauen überhaupt, so wenig die Rede, daß man sich mitunter in eine bloße Männergemeinschaft, gleichsam in das Widerspiel eines Amazonenstaates, versetzt wähnt. Wenn es bei Xenophon wieder einigermaßen anders steht, so ist zu bedenken, daß die Schriften des vielgewanderten Kriegsmanns kein treues Spiegelbild des athenischen Lebens und Empfindens sind. In den leergewordenen, zum Teil freilich, soweit die Liebesromantik ins Spiel kommt, von Anfang an leergebliebenen Raum dringt jene Gestalt der Erotik ein, der wir schon begegnet sind und von welcher „Phädros" und „Symposion" samt dessen Vorspiel „Lysis" uns eine so volle Anschauung gewähren.

Vor allem der „Lysis"![3] Sein Lehrgehalt soll uns nicht kümmern. Ihn, teilweise wenigstens, in Kürze darzulegen wird die Betrachtung des Glanzgestirns Gelegenheit geben, dessen bescheidener Satellit jener kleine Dialog ist; zum anderen Teile wird dieser Gehalt uns ebendort in reicherer

und reiferer Gestalt entgegentreten. Die ungewöhnlich, fast möchten wir sagen, ungebührlich ausgedehnte Einleitung des Gespräches aber ist uns hier von unschätzbarem Werte. Der schöne Lysis und der ihm in schwärmerischer Verehrung zugetane, in einem Versteck mit bewundernden Blicken an ihm hangende, bald errötende, bald erblassende Hippothales — sie bilden ein ausgeführtes Gemälde im Unterschiede zu den vielen verwandten, aber flüchtigen Andeutungen in anderen Werken Platons. Und auch im übrigen eröffnet uns dieser diesmal einen weit tieferen Einblick in das Getriebe der Turnschulen, der eigentlichen Pflegestätten jener zwischen den schönen und ihre Schönheit unverhüllt zeigenden Knaben und deren wenig älteren Genossen aufkeimenden Neigung. Eine Reihe lebensvoller Bilder zieht an uns vorüber: eine Schar bekränzter Jünglinge, die dem Hermes, dessen Fest gefeiert wird, ein Opfer darbringen; eine Gruppe von solchen, die sich in einer Ecke der Halle am Würfelspiel ergötzen; dazu im Hintergrund die zu Hütern der Knaben bestellten bejahrten Sklaven, die immer dringender zur Heimkehr mahnen und, ob des langen Verzuges ungeduldig, in ihrem fremdländischen Kauderwelsch verdrießlich murren.

2. Die Theorie der Erotik aber bildet den Gegenstand eines der prächtigsten Kunstwerke, die Platon geschaffen hat, des „Symposion". Um Agathons, des noch jugendlichen Tragödiendichters, ersten Bühnenerfolg zu feiern (416 v. Chr. G.), hat sich in seinem Haus ein erlesener Kreis vereinigt.[1] Die Versammelten, die schon am Vortage zu Ehren des Siegers gezecht hatten, beschließen, diesmal dem Weinbecher nur mäßig und zwanglos zuzusprechen. Die Flötenspielerin wird weggeschickt, und Reden zum Preise des Liebesgottes sollen die Kosten der Unterhaltung bestreiten. Phädros, von dem der Vorschlag ausgeht, eröffnet den Wettstreit.

Die vornehmste der Wohltaten, die Eros den Menschen verleiht, sei das Ehrgefühl. Der Liebende schämt sich einer feigen oder niedrigen Handlung vor niemand mehr als vor dem Gegenstand seiner Neigung. Ein Staat oder ein Heer, das nur aus Liebspaaren bestünde, wäre unüberwindlich. Für den Geliebten sterben, das wollen nicht nur Männer, sondern sogar Frauen. Als Beispiel wird Alkestis angeführt, die für ihren Gemahl Admet in den Tod zu gehen bereit war. Es folgt anderes mythisches Beiwerk. Den Schluß bildet die Lobpreisung des Gottes, welcher der älteste, der ehrwürdigste und zum Erwerb der Tugend und Glückseligkeit hilfreichste aller Götter sei.

Die nächste Rede, über welche berichtet wird, ist jene des Pausanias. Dieser wirft seinem Vorgänger die unterschiedslose Vermengung zweier Arten der Liebe vor. Denn diese sei zwiefach, geradeso wie man die himmlische von der gemeinen Aphrodite unterscheide.

Die Verehrer der letzteren lieben Frauen nicht weniger als Knaben und lieben in beiden die Körper mehr als die Seelen. Die im Schutze der himmlischen Göttin stehende Liebe dagegen wende sich nur dem von Natur kräftigeren und vernunftbegabteren der beiden Geschlechter zu; auch bevorzuge sie die Jünglinge vor den Knaben, deren künftige Entwicklung noch ungewiß ist. Diejenigen, die sich mit diesen befassen, haben es bewirkt, daß manche zu sagen wagen, es sei schimpflich, dem Liebenden zu Willen zu sein. Allerdings entbehre diese ganze Frage einer klaren und sicheren Regelung. Nicht in Elis und in Böotien freilich, wo niemand den soeben erwähnten Vorwurf erhebt. Auch nicht in Jonien und wo sonst die Hellenen unter Barbarenherrschaft stehen; denn den Barbaren gilt Knabenliebe, Philosophie und Gymnastik als gleich verwerflich, weil ihren Fürsten vor Hochsinn und vor gewaltigen Freundschaftsbünden bangt. In Sparta und Athen aber ist die Satzung schwankend und unklar. Es gilt, ihren verborgenen Sinn zu ermitteln. Die Wahrheit ist, daß die bloße Liebe zum Körper, die mit der Jugendblüte ihr Ende erreicht, schlecht ist, desgleichen auf seiten des Geliebten die Rücksicht auf äußeren Vorteil, auf Besitz und Macht. Nur wenn das Streben nach Vollkommenheit, nach Einsicht und der übrigen Tugend die beiden verbindet, dann frommt ihnen die Vereinigung; und schön ist es, um seiner wie um der eigenen Vortrefflichkeit willen dem Liebenden Gehör zu schenken.[1]

Hatte die zweite der Reden durch die eben dargelegte Unterscheidung die Gliederung des Gegenstandes gefördert und dadurch seine spätere Behandlung durch Sokrates vorbereitet, so leistet die dritte, jene des Eryximachos, etwas Ähnliches dadurch, daß sie das Thema über seine ursprünglichen Grenzen hinaus erweitert. Zugleich soll dadurch wohl der äußerste Punkt bezeichnet werden, bis zu welchem die vorplatonische Spekulation auf diesem Gebiete vorgedrungen war. Ist es doch die Naturphilosophie, welcher der Arzt Eryximachos seine Beweisgründe entlehnt. Schon die Heilkunst lehrt, in den Begehrungen des Körpers, in seinem Verlangen nach Füllung und Leerung, jene zwei Arten der Liebe zu erkennen, je nachdem sich das Begehren auf Heilsames oder auf Schädliches richtet, je nachdem der Hang ein krankhafter oder ein gesunder ist. Ferner ist es die Aufgabe des Arztes, die einander feindlichsten Bestandteile des Leibes zu Freundschaft und Liebe zu vereinigen; das seien aber die entgegengesetztesten, das Warme und das Kalte, das Trockene und das Feuchte usw. (vgl. I⁴ 123). Nicht anders verfahre die Gymnastik, der Landbau und die Musik, wobei auf heraklitische Aussprüche hingewiesen wird. Auch hier gilt übrigens jene Sonderung der himmlischen und der gemeinen Liebe, je nachdem durch Musik, durch Rhythmus und Versmaß, mit Zügellosigkeit gepaarte Lust oder ziemliches Verhalten in den Seelen erzeugt wird. Ebenso

hängt das Gedeihen der Feldfrüchte von der richtigen Vereinigung der vorhin genannten Gegensätze und von ihrer harmonischen Verschmelzung ab. All das ist das Werk der „ziemlichen" Liebe, während die wilde und ungebührliche dem Gedeihen wie der Tiere so auch der Pflanzen verderblich ist. Schließlich wird auch die Mantik als die Vermittlerin der Liebe zwischen Göttern und Menschen herbeigezogen — ein Gedanke, der ob seiner Gewaltsamkeit uns nahezu als skurril erscheint, aber Platon keineswegs so erschienen ist. Hat er ihn doch, wie so vieles andere, was in diesen Reden ausgestreut ist, durch Sokrates wieder aufnehmen lassen und ihm dadurch das Gepräge seiner Billigung aufgedrückt. Die Kritik dessen aber, was er ablehnt, konnte sich Platon ersparen, da er sie bereits im „Lysis" vorweggenommen hatte. Dort werden die beiden, man möchte sagen, natürlichen Liebestheorien (was sich anzieht, sei das Gleiche, bzw. das Ungleiche) im Hinblick auf Lehren der Naturphilosophen (wohl ohne Zweifel Empedokles einer- und Heraklit andererseits) erörtert. Beide werden zurückgewiesen. Die Anziehung des Gleichen sei bestenfalls nur eine halbe Wahrheit. Denn je mehr der Schlechte mit dem Schlechten verkehrt, um so verhaßter werde ihm dieser. Ja das Prädikat „gleich" gelte — so wird spitzfindig hinzugefügt — nicht einmal für den einzelnen Schlechten in betreff seiner selbst, da er durchaus wandelbar und unberechenbar sei. Aber auch wenn unter dem Gleichen nur der Gute verstanden wird, bleiben gar viele Zweifel übrig. Denn der Gleiche könne dem Gleichen keinen anderen Nutzen und Schaden bereiten, als ihn dieser sich selbst gewährt. Erwidert man aber, der Gute sei dem Guten befreundet, insofern er gut, nicht insofern er gleich ist, so hält auch das nicht Stich, da der Gute sich selbst genügt. Nicht besser ergeht es der entgegengesetzten Theorie, eben derjenigen, welche in unserem Gespräch von Eryximachos vertreten wird. Gegen sie wird der Einwand erhoben, daß Haß und Liebe, Gerechtes und Ungerechtes, Gutes und Schlechtes nicht miteinander befreundet sein können.

3. Es folgen die Reden des Dichterpaares Aristophanes und Agathon, in denen, wie zu erwarten, das Spiel den Ernst weitaus überwiegt, und die darum den Ruheplatz bilden, den Platons Künstlerhand in der Mitte seiner Werke anzubringen liebt.

Die Rede des großen Lustspieldichters ist von einem grotesken Humor eingegeben, der des Verfassers des „Gargantua" würdig wäre. Die Menschen zerfielen ursprünglich in drei Geschlechter; denn neben Männern und Weibern gab es auch Mannweiber. Sie alle besaßen Doppelleiber, die sich vermöge ihrer Rundheit, von vier Armen und vier Füßen unterstützt, mit ungeheurer Schnelligkeit fortbewegten. Sie waren von gewaltiger Kraft und voll Übermut, so daß sie die Herrschaft der Götter selbst bedrohten. Diese gingen mit sich zu Rate, was

sie mit den Menschen beginnen sollten. Sie waren geteilten Sinnes; denn die Vernichtung des Menschengeschlechts hätte für sie den Verlust aller Opfergaben bedeutet. Da ersann Zeus den rettenden Ratschluß. Lasset uns die Menschen halbieren, so sprach er; dann wird jeder von ihnen schwächer sein, und wir werden nur um so mehr an Opfergaben erhalten. So geschah es. Die Menschen wurden auseinandergeschnitten, wie man Eier mit einem Faden trennt. Nun empfand jeder Teil Sehnsucht nach seiner verlorenen Hälfte, und je nachdem das Ganze, dessen Teil er war, einem der drei Geschlechter angehört hat, nimmt auch sein Sehnen diese oder jene Richtung. So entstanden die verschiedenen Arten des Liebesverlangens, die nun mit breiter Deutlichkeit erörtert werden. Das ist unser gegenwärtiger Zustand. Ob es dabei sein Bewenden haben werde, steht dahin. Reizen wir die Götter wieder durch Unfrommheit, so ist zu fürchten, daß wir von neuem gespalten werden und dann den Reliefs gleichen, welche die Grabsteine zieren. Zurzeit aber beseligt es uns am meisten, wenn wir das Ziel jenes Sehnens erreichen. Darum wollen wir den Eros preisen, der uns vielleicht, wenn wir es an Frömmigkeit nicht fehlen lassen, wieder in unsere ursprüngliche Natur zurückversetzen und uns so heilen und beglücken wird. — Auch dieser übermütigen Burleske fehlt es nicht an einem ernsten, in modernen Theorien wiederkehrenden Gedankengehalt. Das Verlangen nach dem Eigenen (d. h. nach dem von Natur aus Zugehörigen) war eine der gangbaren Liebestheorien: sie wird im „Lysis“ eingehend erörtert, und auch im „Gastmahl“ von Sokrates der Widerlegung wert erachtet.[1]

Wie ein wohlgepflegter Ziergarten von einem Naturpark, so hebt sich vom tollen Übermut des Aristophanes die geschniegelte und gebügelte Rede des Agathon ab. Dieser spricht wie ein feingebildeter Redner aus der Schule des Gorgias. An tiefen Gedanken ist sein oratorischer Erguß ebenso arm wie er reich ist an sinnigen, geistreichen, bestechenden Wendungen. Eros ist nicht, wie Phädros behauptet hatte, der älteste, sondern vielmehr der jüngste der Götter. Dafür werden Beweise die Menge angeführt. Nicht unter seiner, vielmehr unter der vorangegangenen Herrschaft der „Notwendigkeit“ gab es jene Götterkriege, jene Gewalttaten und Verstümmelungen, von denen die Sage zu melden weiß. Jung ist er auch darum, weil er das Alter flieht, und zwar mit einer Raschheit flieht, die jene des doch stets allzu schnell über uns hereinbrechenden Alters weitaus übertrifft. Zu seinem jugendlichen Alter stimmt seine Weichheit und Zartheit. Ist er doch allen harten Seelen fremd. Seine Geschmeidigkeit bewirkt es, daß er sich den Seelen anschmiegt und daß sein Eintritt in diese zunächst so unbemerkt bleibt wie sein Abgang. Er liebt es, unter Blumen zu wohnen; an blütenreichen und duftigen Orten läßt er sich nieder und verweilt er. Da Agathon dem Eros alle denkbaren Vorzüge zuerkennt, so scheut er nicht

davor zurück, ihm auch die Sophrosyne zuzusprechen, mit der spielenden Begründung: Sophrosyne ist die Herrschaft über Lüste und Begierden, stärker als jede Lust und Begierde ist aber der Liebesgott. Bald darauf freilich wird auch die Üppigkeit unter seinen Gaben aufgezählt. Desgleichen wird der Ursprung aller Künste und Wissenschaften auf den Eros zurückgeführt, da sie alle einem Verlangen oder Begehren entsprossen sind. Den Schluß bildet eine Reihe kunstvoll gruppierter, mit Reimen und Antithesen reich ausgestatteter kleiner Satzglieder. Und endlich fehlt nicht das Bekenntnis, daß die Rede dem Gotte teils im Scherz und teils im Ernst dargebracht ist.

Platons Kunstvermögen und Kunstverstand offenbart sich vielleicht nirgends so glänzend wie an dieser Stelle. Ans Wunder grenzt es, daß e i n Geist alle diese und zumal die zwei letzten Schöpfungen hervorzubringen vermochte. Die Kontrastwirkung der beiden Reden liegt klar zutage. Aber auch sonst waltet die feinste Berechnung. Das sokratische Kreuzverhör, das nunmehr einsetzt, konnte keine besssere Folie haben als die Rede des Agathon. Die Widersprüche der Vorträge untereinander und des letzten mit sich selbst (Eros der älteste und der jüngste Gott, Eros der Ursprung zugleich der Sophrosyne und ihres Gegenteils!) rufen gleichsam nach einer klärenden Erörterung. Das Wortgeklingel, in welches Agathons Vortrag mündet, schärft dieses Verlangen aufs äußerste. Man ist des Zuckerbrotes überdrüssig und lechzt nach nahrhafter, wenn auch derberer Kost. Und wenn schließlich die sokratische Dialektik wieder zu Höhen des Pathos und der Begeisterung hinanführt, so wird man deren naturwüchsige Echtheit doppelt stark im Gegensatz zu all der Künstelei empfinden, mit welcher der Leser übersättigt ward.

4. S o k r a t e s bemerkt, daß er die Abmachung augenscheinlich mißverstanden habe. Die früheren Redner waren nur Eros zu preisen beflissen, ohne Rücksicht auf Wahrheit oder Unwahrheit. Er will bloß die Wahrheit sprechen und beginnt damit, Fragen an Agathon zu richten, deren Ergebnis die folgende geschlossene Gedankenreihe darstellt. Alle Liebe ist Liebe zu etwas, und zwar zu dem, dessen man bedürftig ist. Dieses gilt es entweder in der Gegenwart zu gewinnen oder, wenn man es schon besitzt, in der Zukunft festzuhalten. Mithin ist Eros bedürftig, und da er nach Schönheit verlangt, das Schöne aber gut ist, des Guten bedürftig. Und nun folgt ein Dialog im Dialoge. Denn über die genaue Beschaffenheit des Eros behauptet Sokrates von einer Seherin, D i o t ī m a aus Mantineia, Belehrung empfangen zu haben. Es ist ein ähnlicher Kunstgriff wie ihn Platon im „Phädros“ verwendet, wo Sokrates die Begeisterung, von der er ergriffen ward, dem Einfluß zuschreibt, der von einem benachbarten Nymphenheiligtum ausgeht. Es gilt den platonischen Schwung, der bei Sokrates befremdet, und späterhin

auch die Darlegung einer spezifisch platonischen Lehre durch den Mund des Sokrates, zu rechtfertigen.

So berichtet denn dieser, auch er habe damals, gerade wie jetzt Agathon, den Eros als einen großen und schönen Gott gepriesen, und Diotīma habe ihn mit den soeben erwähnten Gründen zurechtgewiesen. Weder gut noch schön, aber freilich auch weder häßlich noch böse sei Eros, sondern etwas zwischen diesen beiden. Auch sei er überhaupt kein Gott, aber ebensowenig ein Sterblicher, sondern wieder etwas Dazwischenliegendes, ein großer Dämon, der zwischen Göttern und Menschen vermittelt. Dann habe ihm Diotīma auch die Eltern des Eros genannt. Es seien dies der Reichtum und die Armut, die bei der Geburtstagsfeier der Aphrodite zusammentrafen, wo die Armut bettelnd an der Tür stand und der Reichtum, vom Nektar berauscht, im Garten des Zeus schlummerte. Da gesellte sich ihm die Armut, die ein Kind vom Reichtum zu erhalten wünschte, und empfing den Eros. Dieser ist auch ein Philosoph, d. h. einer, der nach Weisheit trachtet. Denn wie er weder dürftig noch reich ist, so ist er auch weder ein Weiser noch ein Unverständiger, sondern steht in der Mitte zwischen beiden. Der Nutzen aber, welchen Eros den Menschen gewährt, ist dieser. Er, der am Geburtstag der Schönheitsgöttin empfangen ward, lehrt sie nach dem Schönen verlangen. Ein Schönes aber ist das Gute, und durch den Besitz des Guten sind die Glücklichen glücklich. Danach verlangen alle und zu aller Zeit, und wenn man von ihnen nicht sagt, daß sie jederzeit lieben, so liegt das nur daran, daß man unter Liebe gemeiniglich nur einen Teil statt des Ganzen versteht, etwa wie das Wort „Poesie" in einem eingeschränkten Sinne die Dichtung, in seiner vollen Bedeutung aber (es leitet sich von *poiein,* machen, ab) alles Schaffen bezeichnet.

Nicht ihr Eigenes also, wie Aristophanes meinte, haben die Menschen lieb; lassen sie sich doch auch die eigenen Füße und Hände abhauen, wenn sie ihnen nicht zu taugen scheinen. Nur auf das Gute zielt ihr Verlangen und darauf, das Gute für immer zu besitzen. Das Immerwährende des Besitzes aber, die ewige Dauer, vermittelt die Zeugung, die sowohl eine leibliche als eine seelische ist und immer im Schönen stattfindet, da das Häßliche vom Zeugen zurückstößt. Nicht auf das Schöne mithin, sondern auf die Zeugung im Schönen richtet sich die Liebe, und ihr Ziel ist die Unsterblichkeit. Auch auf das Beispiel der Tiere verwies ihn Diotīma, die um der Erzeugung und der Erhaltung der Nachkommenschaft willen jeden, auch den ungleichsten, Kampf bestehen. Dauer und Fortbestand wird aber auch im Individuum nicht wesentlich anders erreicht, infolge des unablässigen Wandels, der selbst in jedem einzelnen statthat. Dieser heißt zwar einer, aber er ist als Greis in keinem Teile mehr derselbe, der er als Kind war. Und nicht nur Fleisch und Knochen, Blut und Haare kommen und gehen

in unablässigem Wechsel; dasselbe gilt auch von allem Seelischen: von Art und Sinn, von Meinungen, Begierden, Freude, Leid, Furcht und auch vom Wissen, dessen Vergehen Vergessen heißt, und das nur die Übung scheinbar erhält, indem sie ein neues Wissen an die Stelle des schwindenden setzt. Nur auf solche Weise erhält sich das Sterbliche, indem das Alternde und Verbrauchte ein Anderes, Neues zurückläßt von der Art, wie es selbst war.

Den staunenden Sokrates hieß die weise Diotīma auch auf den Ehrgeiz des Menschen blicken, d. h. zuletzt auf sein Begehren, seinem Namen Ewigkeit zu verleihen, jenes unsterbliche Gedächtnis, um dessentwillen die Besten das Größte vollbringen. Es sind dies jene, deren Seele mehr als ihr Leib vom Zeugungstrieb erfüllt ist, und die ans Licht zu bringen trachten, was der Seele gemäß ist. Das aber ist Einsicht und alle übrige Tugend. Dahin gehören sämtliche Dichter und die sonstigen schaffenden Künstler. Der größte und schönste Teil der Einsicht ist jener, der sich mit der Ordnung der Staaten und Familien befaßt und dessen Name ist: Sophrosyne und Gerechtigkeit. Wer nun von solchem Drang ergriffen ist, der sucht das Schöne, um darin zu zeugen. Und gesellt sich zum schönen Körper eine schöne, edle und reichbegabte Seele, dann frohlockt er ob solcher Schönheitsfülle. Da überquillt er alsbald von Reden über die Tugend, und wie der treffliche Mann beschaffen sein müsse: er beginnt, den Jüngling zu bilden. Das webt um die beiden verbundenen Genossen ein festeres Band als jenes, das Mann und Weib verknüpft. Sind doch auch ihre Sprößlinge weit schöner und unsterblicher, von der Art wie jene, die Homer und Hesiod oder auch die großen Gesetzgeber, ein Lykurg oder Solon, gezeugt haben. Um solcher Kinder willen wurden deren Erzeugern auch schon Tempel errichtet, nicht aber um sterblicher Nachkommen willen.

Nunmehr wandte sich Diotīma den vollendeten Liebesweihen zu und äußerte einen Zweifel, ob Sokrates ihr werde folgen können. Von der jugendlichen Liebe zu einem schönen Körper ausgehend, gelte es nämlich zu erkennen, daß die Schönheit jedes Körpers der jedes anderen verschwistert ist; und Torheit wäre es, die Schönheit aller Körper nicht für ein und dasselbe zu halten. Und wer das erkennt, der beginnt alle schönen Körper zu lieben, in der Heftigkeit der Liebe zu dem einen aber läßt er nach. Dann erachtet er die Schönheit in den Seelen als höher denn die körperliche, so daß ihm der seelisch Bevorzugte, selbst wenn ihm leibliche Reize abgehen, genügt als Gegenstand der Liebe und der Sorge und als Ansporn zum Hervorbringen von Lehren, welche die Jünglinge vollkommener machen. So wird er genötigt, das Schöne im Tun und in der Sitte zu erschauen, und zu erkennen, daß auch dies Schöne all dem andern verwandt ist, so daß ihm die Körperschönheit nur mehr als ein Geringes gilt. Dann wird er vom Tun

zum Wissen geführt, auf daß er die Schönheit der Wissenschaften erblicke. Jetzt hört er vollends auf, in knechtischer Hingebung nur auf die Schönheit eines Knäbleins, eines Menschen oder eines Tuns zu schauen, sondern vor ihm liegt der Ozean des Schönen; und wieder gebiert er schöne und prächtige Lehren, bis er, dadurch erstarkt und gewachsen, eine einzige Wissenschaft gewahr wird, welche die Wissenschaft vom Schönen ist.

Denn an das Ziel seines Liebesweges gelangt, ersieht er plötzlich ein in seinem Wesen gar wunderbar Schönes, das Urbild aller Schönheit: „ein ewig Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, weder Zunehmendes noch Abnehmendes; das nicht teils schön, teils häßlich, noch bald schön, bald häßlich ist, noch gehalten gegen das eine schön, gegen das andere häßlich, noch für die einen schön und für die anderen häßlich. Auch nicht gestaltet wird sich ihm jetzt das Schöne darstellen als Gesicht oder als ein Körperteil, noch als eine Lehre und ein Wissen, noch als vorhanden in einem andern . . . ., sondern als etwas, was selbst für sich und an sich und stets einartig ist. Alles Übrige aber, was schön ist, hat an ihm Teil auf eine Art, daß, während diese übrigen Dinge werden und vergehen, es selbst dadurch weder zu- noch abnimmt, noch irgend etwas erleidet.“ Dieser stufenweise Aufstieg aber, der schließlich dahin führt, „das Schöne selbst zu sehen, lauter, rein, ungemischt, nicht beladen mit menschlichem Fleisch, mit menschlichen Farben und vielem anderen sterblichen Tand“, sei auch der Weg zu einem Leben der Tugend, zur Gottesfreundschaft und zur Unsterblichkeit. — Von Diotīmas Worten erklärt Sokrates sich überzeugt, und nun versuche er auch andere zu überzeugen, „daß die menschliche Natur für diesen Erwerb keinen besseren Helfer besitzt als den Eros“.[1]

Eben da sich Aristophanes zu einer Erwiderung anschickt, stürmt ein Schwarm von Zechern in das Haus. An seiner Spitze erscheint Alkibiades, eine Flötenbläserin am Arm, einen dichten Kranz von Efeu und Veilchen und eine Menge Bänder auf dem Haupte. Mit diesen beginnt er den Sieger Agathon zu schmücken. Da wird er plötzlich nicht ohne Schrecken des Sokrates gewahr. Nach einem kurzen Austausch freundschaftlicher Scherze hält er auf Sokrates, den er gleichfalls mit Bändern schmückt, jene Lobrede, in der die widerstreitendsten Gefühle: Furcht, Hingebung, Scham, Bewunderung so seltsam gemischt erscheinen. Immer wollte er vor Sokrates entfliehen, wie vor der Stimme des eigenen Gewissens, immer wieder zieht ihn dieser an wie lockender Sirenensang. Oft wünscht er, Sokrates wäre nicht mehr unter den Lebenden, und doch würde er seinen Verlust (das weiß er) als ein schweres Unglück empfinden. Die Verherrlichung des Sokrates (vgl. S. 36 und 56) gipfelt in einer Erzählung, die dessen Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung, seine Sophrosyne, in das hellste Licht stellt und deren unumwundener, nur dem

halb Trunkenen verstatteter Freimut das helle Gelächter der Versammelten hervorruft. Das Gelage neigt seinem Ende zu. Die einen brechen auf, andere werden allmählich vom Schlaf befallen. Der erste Hahnenruf findet nur mehr Sokrates mit Agathon und Aristophanes, den beiden Bühnendichtern, in eifrigem, dem Wesen dieser ihrer Kunst geltendem Gespräch begriffen. Endlich wird auch Aristophanes, noch später, schon bei hellem Tagesschein, Agathon, von Müdigkeit bewältigt. Sokrates allein bleibt aufrecht. Er begibt sich in das Lykeion, wo er sich wäscht, um dann den Tag in gewohnter Weise zu verbringen und erst am Abend sein Haus und seine Lagerstätte aufzusuchen.

Daß Platon ein Künstler ist, das sagt uns fast jede Zeile, die er geschrieben hat; im „Symposion" sagt er es uns selbst, indem er den Kultus der Schönheit verkündet. Der Dialektiker und der Moralist, die bisweilen den Poeten in ihm zu ersticken trachten, hier treten sie in den Hintergrund oder stellen sich doch in den Dienst der metaphysischen Dichtung. Platon ist — das darf man kühnlich behaupten — in diesem Werke mehr als sonst er selbst. Erscheint er doch nicht mehr als bloßer Sokratiker und ebensowenig als Anhänger der orphisch-pythagoreïschen Lehren, denen es sogar zuwiderläuft, wenn dem Menschen nur eine mittelbare Unsterblichkeit in Aussicht stehen soll. Dürfen wir daraus einen Schluß auf die Zeit der Abfassung des Werkes ziehen? Wahrscheinlich doch nur insoweit, daß das nach 384 verfaßte Gespräch der rein sokratischen Schriftenreihe nachfolgt (wozu auch eine Anspielung auf den „Charmides" wohl stimmt), nicht aber in dem Sinne, daß es allen Schriften, die den orphisch-pythagoreïschen Einfluß aufweisen, voranginge.[1] Dagegen spricht schon der eine Umstand, daß die im „Menon" erarbeitete Einsicht in die Stellung der „richtigen Meinung" als eines Mittleren zwischen Wissen und Unwissenheit hier wie etwas Selbstverständliches aufgegriffen und verwertet wird. Aber die Fessel der in Unteritalien erworbenen Sinnesart hat sich noch nicht so fest um Platons Seele gelegt, daß er sie nicht, von einem gewaltigen Impuls erfaßt, zeitweilig abzustreifen vermöchte. Und ein mächtiger Anstoß muß es gewesen sein, der den Verfasser des „Symposion" beherrschte und ihn in tiefgreifenden Widerstreit geraten ließ mit dem Inhalt so vieler seiner früheren und späteren Werke. Welch eine Kluft zwischen dem Urteil über den Wert der Dichter hier und im „Gorgias",[2] über die Berechtigung des Ehrgeizes hier und im „Staat", um nicht von der Erotik selbst zu sprechen, deren Bedeutung für Forschung und Jugendbildung der „Theätet" nicht kennt, die der „Phädon" zugleich mit allem, was sinnlichen Ursprungs ist, mißachtet — während sie hier die Stufenleiter

bildet, auf deren Sprossen der Strebende zu den höchsten Gesichten und mittelst dieser zu moralischer Vollkommenheit und Gottähnlichkeit emporsteigt. Doch es ist Zeit, den inneren Bau des merkwürdigen Werkes ins Auge zu fassen.[1]

Welches Band — so fragt man sich — verknüpft die Hauptmasse, die „Liebesreden“, mit ihrem Nachzügler, dem Hymnus, welchen Alkibiades auf Sokrates anstimmt? Das scheinbar zufällige Anhängsel ist, so meinen wir, die eigentliche Wurzel, aus der das Ganze hervorwuchs. Sokrates zu preisen, dazu ist Platon allezeit bereit und aufgelegt. Diese Lobpreisung aber aus dem Munde des Alkibiades ertönen zu lassen, dafür gab es einen bestimmten Anlaß und Beweggrund: das mehrfach erwähnte lange nachwirkende Pamphlet des Polykrates. Dieser hatte Sokrates den Lehrer des Alkibiades genannt, in welcher Gesinnung und Absicht, läßt sich nicht erraten. In ähnlicher Weise hatte man dem Prodikos vorgeworfen, daß er Theramenes, dem Anaxagoras, daß er Perikles herangebildet habe (vgl. I⁴ 354 und dazu Anm. 1, S. 487). Allein während das Andenken des Theramenes von manchen, jenes des Perikles von den meisten hochgehalten ward, wurde des Alkibiades geniale Persönlichkeit zwar bewundert, sein reichsverderberisches Wirken aber so gut als einmütig verurteilt. Xenophon müht sich in seiner — ziemlich plumpen — Weise seitenlang damit ab, jenen Vorwurf des Polykrates zu entkräften. Er gesteht halb widerwillig zu, daß Sokrates vielleicht besser daran getan hätte, den Alkibiades (wie auch den Kritias) zuvor in Selbstbescheidung und erst nachher in Politik zu unterweisen; doch habe sein Beispiel, solange er mit den jungen, hochstrebenden Männern Umgang pflog, sie aufs beste beeinflußt; später hätten das Leben, die Frauen, die fremden Machthaber, das Volk selbst, den Alkibiades verderbt, woran Sokrates keine Schuld treffe. Wie ganz anders Platon!

Er verzichtet auf jede direkte Apologie, er stellt ein lebenswahres Porträt des Alkibiades vor den Leser hin und läßt ihn mit der sprichwörtlichen Wahrhaftigkeit des Weines sein Verhältnis zu Sokrates in einer Weise schildern, die jene Anklage zu entwaffnen geeignet war. „Er zwingt mich, zu bekennen, daß ich, selbst noch in vielen Stücken unvollkommen, mich selber vernachlässige und mich um die Angelegenheiten der Athener kümmere. . . . . Also laufe ich von ihm fort und fliehe ihn, und wenn ich ihn sehe, schäme ich mich meines Bekenntnisses.“ Hätte Alkibiades nur mehr mit Sokrates verkehrt — so mußte sich jeder Leser des „Symposion“ sagen —, um wieviel besser hätte es um Athen gestanden! Was hat es aber, so mochte derselbe Leser fragen, mit jenem Liebesverhältnis der beiden Männer auf sich, über das man mindestens in sokratischen Kreisen zu scherzen gewohnt war? Platon selbst hatte in Jugendschriften dieses Thema unbefangen behandelt, so im Eingang des

„Protagoras", der also lautet: „Woher der Weges, Sokrates? Doch was frage ich: woher sonst als von der Jagd nach der Schönheit des Alkibiades"? Nach dem Erscheinen jener Schmähschrift aber mußte es ihm geraten dünken, hierüber einmal ein aufklärendes Wort zu sprechen, wie es eben unsere Lobrede in nicht zu überbietender Deutlichkeit enthält. Und das bot wieder den natürlichen Anlaß, von des Sokrates Verhalten zur Erotik überhaupt zu handeln. Gerade der allbekannten Zuchtlosigkeit des Alkibiades gegenüber galt es, die Sophrosyne seines weisen Freundes mit den stärksten Farben auszumalen.

An diesem Punkte verschlingt sich die apologetische Absicht mit Platons Drang, den ihm eigentümlichen Empfindungen erotischer Mystik Ausdruck zu verleihen. Diese nachzufühlen ist uns Modernen kaum mehr möglich. Nur auf Analogien können wir verweisen, auf verwandte Stimmungen muhammedanischer Perser, wie Hafis einer war; auf die Überschwenglichkeiten des Minnedienstes; vor allem auf Dante und seine Beatrice, die ihm die Pforten des Paradieses öffnet, gleichwie Platon, vom erotischen Triebe nicht unterjocht, wohl aber geleitet, sich zur Anschauung des Ideals der Schönheit und aller damit verschwisterten moralischen und religiösen Herrlichkeit erhebt. Denn keines Beweises scheint es uns zu bedürfen, daß der Verfasser des „Symposion" aus stärkster persönlicher Erfahrung und Empfindung heraus das ausspricht, was er die mantineïsche Seherin verkünden läßt. Nur Selbsterfahrenes zeigt so lebenswarme, so glühende Farben. Auch fehlt es nicht an Zügen von höchst individueller und persönlicher Art. Der Wetteifer mit den großen Dichtern der Vergangenheit, die Zuversicht, durch seine Werke die Unsterblichkeit eines Homer zu erringen, die „Reden über Tugend", die der Erotik entsprießen, und das Bemühen um Bildung und Veredlung des geliebten Jünglings — all das ist nicht bloß platonische Lehre, es ist sicherlich und offenkundig platonisches Erlebnis. Wir wagen, wenngleich zögernd, einen Schritt weiterzugehen und auf den vornehmsten Gegenstand dieser vergeistigten Männerliebe hinzudeuten. Wir meinen Dion, dem Platon ein von der Erinnerung an einstiges leidenschaftliches Empfinden eingegebenes Grabgedicht gewidmet hat.[1] Mit diesem, der, ganz wie Pausanias es fordert, nicht mehr ein unreifer Knabe, sondern ein — fast zwanzigjähriger — ebenso stattlicher als reichbegabter Jüngling war, als der um mehr als anderthalb Jahrzehnte ältere Platon in Syrakus mit ihm zusammentraf, hat er nicht nur philosophiert; er hat im Verein mit ihm auch Pläne der staatlichen und sozialen Wiedergeburt entworfen und diese mit seinem Beistand zu verwirklichen gehofft. Dadurch erhält der an sich befremdliche, durch den Zusammenhang keineswegs geforderte Hinweis auf Taten der Gesetzgebung als Sprößlinge der Liebesgemeinschaft eine wohlbegreifliche und beziehungsreiche Spitze.

Aus dem weiten Meer des Schönen aber, in welches der Strom des Eros mündet, taucht eine Zauberinsel auf; die in unvergänglichem Glanze strahlende metaphysische Dichtung, die da Ideenlehre heißt. Mit dieser Schöpfung, mit ihren geistigen Wurzeln und Verzweigungen, mit den Wirkungen, die sie geübt, mit den Wandlungen, die sie erfahren hat, gilt es nunmehr vertraut zu werden.

Achtes Kapitel.

Platons Seelen- und Ideenlehre.

Der gelehrte spanische Jesuit José d'Acosta (1540—1599) schließt seine Darstellung einer Lehre der peruanischen Indianer mit dem Bemerken, daß diese sich „einigermaßen" der platonischen Ideenlehre nähert. Der Glaube, den er im Auge hat, ist auch bei nordamerikanischen Indianern angetroffen worden; in dieser Erscheinungsform desselben hat wieder der Abbé Laffiteau († 1755) Anklänge an Platons Theorie erkannt.[1] Auch bei den Bewohnern der samoanischen Inselgruppe, nicht minder bei den Finnen begegnet die nämliche Vorstellungsweise, die im wesentlichen die folgende ist. Das Vorhandensein zahlloser gleichartiger Gegenstände, vor allem der Tier- und Pflanzengattungen, heischt eine Erklärung; diese liefert die Annahme eines Urwesens, welches bald als ein älterer, den fraglichen Wesen an Kraft und Größe überlegener Bruder, bald als ihr im Lande der Seelen weilendes Urbild, bald als der auf einem Stern wohnhafte Gott oder Genius betrachtet wird, dessen Einfluß die Einzelobjekte ihr Entstehen und ihren dauernden Bestand verdanken. Diese Tendenz des menschlichen Geistes, die immer erneute Wiederkehr gleichartiger Eigenschaften der Einwirkung eines realen Urbilds oder Typus beizumessen, hat in der Tat an der Entstehung der platonischen Ideenlehre einen erheblichen Anteil.

Die bestimmte Form aber, welche diese Theorie in Platons Geist annahm, findet in der vorangehenden Entwicklung des griechischen Denkens ihre Erklärung. „Teile Heraklits Werden durch das Sein des Parmenides, und du hast die Ideen Platons" — in diese Formel hat Herbart seine Auffassung dieses Gedankenprozesses zusammengedrängt. Ihr liegt die authentische Darlegung des Vorgangs nicht ferne, die wir Aristoteles verdanken: „Da er (Platon) von Jugend auf mit Kratylos und den heraklitischen Ansichten vertraut war, wonach alles Sinnliche in beständigem Fluß begriffen ist und es keine Wissenschaft davon gibt, so blieb er auch später bei dieser Annahme. Und da sich nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen und gar

nicht mit der Gesamtnatur beschäftigte, in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, so brachte dies Platon, der ihm folgte, zu der Meinung, daß die Definition etwas anderes als das Sinnliche zu ihrem Gegenstande habe . . . Dieses also nannte er ‚Ideen' des Seienden; das Sinnliche aber sei neben diesen und werde nach ihnen benannt ; denn durch Teilnahme an den Ideen existiere" (und hier erinnert Aristoteles an den Vorgang der Pythagoreer) „die Vielheit des den Ideen Gleichnamigen".[1] Der Verflüchtigung des Stoffes — so dürfen wir diesen Erklärungsversuch zusammenfassend umschreiben — trat die Verfestigung, fast möchte man sagen die Verstofflichung, der Begriffe gegenüber. Die Begriffswelt hat sich an die Stelle der im Fluß begriffenen Natur gesetzt und den festen Bestand beansprucht, welcher der Welt des Werdens versagt ward. Versagt nicht nur durch Heraklit, sondern auch durch die Eleaten, welche die Sinnendinge mehr und mehr in das Reich des Scheines verwiesen hatten. Weitere Stützen boten dieser Ansicht all die Denkschwierigkeiten, deren wir in einem früheren Abschnitt Erwähnung taten: das Problem der Inhärenz und jenes der Prädikation, die neuen, der sokratischen Begriffsforschung entsprossenen Formen der uralten, vordem als Problem der Veränderung auftretenden Rätselfrage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielheit (vgl. S. 138 ff.). Real — so etwa lautet die Summe, die man aus diesen Gedankengängen zog — ist der sich stets gleichbleibende, von keinem Wandel betroffene, mit keinem Widerspruch behaftete Inhalt der Begriffe, nicht aber sind es die Einzeldinge, deren jedes im Neben- wie im Nacheinander vielfachen Wechsel und Widerspruch aufweist.

Jene Denkschwierigkeiten wurden freilich durch die neue Lehre nicht gelöst; sie hatten nur ihr Kleid gewechselt und sich in die Frage verwandelt, wie denn die flüchtigen Einzeldinge mit den ewigen Urbildern zusammenhängen, ob durch „Teilnahme" oder durch „Nachbildung", und welche Bewandtnis es mit dieser Teilnahme oder Nachbildung habe. Hiervon hat auch Platon eine befriedigende Rechenschaft zu geben niemals vermocht, sondern hat diese Frage, wie eben Aristoteles an der angeführten Stelle bemerkt, „anderen zu untersuchen überlassen."

Doch wir haben hier nicht von den Folgeergebnissen einer Lehre zu handeln, deren Motive noch nicht erschöpfend dargelegt sind. Wieder müssen wir den Leser an eine fundamentale Neigung des Menschengeistes und an deren weitreichende Konsequenzen erinnern. Abstraktionen tragen dasselbe Wortgewand wie Wahrnehmungsdinge. Man bezeichnet sie durch Substantive und kann sie kaum anders bezeichnen. So nahe steht sich im ungeschulten Bewußtsein das Wirkliche und das Dingartige, daß Wirklichkeit und Dinglichkeit gemeinhin mit demselben Ausdruck (so Realität von *res,* Sache) benannt

werden. Kräfte, Eigenschaften, Zustände, Beziehungen werden als dingartige Wesenheiten und, sobald sie einen nachhaltigen Eindruck auf das Gemüt hervorbringen, als belebte und willensbegabte Wesen, als Götter und Dämonen, betrachtet. Der mythologischen Phase folgt die ontologische, jener naive Begriffsrealismus, dessen Spuren wir in frühen Stadien auch des griechischen Geisteslebens begegnen. Nicht mehr wird die Seuche oder das Fieber als ein Dämon, wohl aber die Heilkunst oder die Gesundheit wie eine Art von Sache angesehen. So in jenen Äußerungen des Verfassers der Schrift „Von der Kunst", der den Zweifeln an der Realität der Arzneikunst mit der Frage begegnet: „Wie kämen wir dazu, von der Heilkunst als von etwas Wirklichem zu reden, wenn sie nicht ein solches wäre?"[1] Mit anderen Worten: die lange Reihe von Urteilen über das Vorhandensein gewisser natürlicher Gesetzmäßigkeiten und über die Fähigkeit des Menschen, diese zu erkennen und sie der Gesundheitspflege dienstbar zu machen, — diese Urteilsreihe, mit ihrem wahren oder falschen Schlußergebnis: „Die Heilkunst existiert", wird der Wahrnehmung eines Außendinges gleichgesetzt und als ein Akt des geistigen Schauens erachtet. Es wird aus der Tatsache, daß man von der Heilkunst spricht und sie zum Gegenstand von Erörterungen macht, ohne weiteres deren objektiver Bestand gefolgert, nicht anders als wie man im gleichen Falle auf die reale Existenz eines Dinges schließt. Sehr ähnlich schon der sizilische Lustspieldichter Epicharm (vgl. S. 209 f.), in dem wir bald auch in anderer Rücksicht einen Vorläufer Platons erkennen werden. „Das Gute ist ein Ding an sich" — so folgert der philosophische Dichter, nachdem er vorher das Flötenspiel ein „Ding" genannt hat, und beweist nunmehr, daß, wie die Aneignung des Flötenspiels, der Tanz- oder Webekunst den Weber, den Tänzer und den Flötenspieler, so auch der Besitz des Guten den guten Menschen schafft.[2] Auch an Protesten gegen diese Vergegenständlichung von Abstraktionen hat es schon vor Platons Auftreten nicht gefehlt; ein dahinzielendes Wort des Sophisten Antiphon ist unseren Lesern bereits bekannt geworden (vgl. I [4] 360, desgleichen 161 f.).

Zu den jetzt erörterten Denkmotiven, die einerseits zur Annahme objektiver Typen, andererseits zur Verdinglichung von Abstraktionen und in ihrem Zusammenwirken dazu führen, eben die Abstraktionen oder Begriffe zu gegenständlichen Typen zu erheben, gesellten sich bei Platon noch zwei Nebenmotive. Das erste derselben bedeutet eine Verstärkung der Verdinglichungstendenz und beruht auf der Artung der Gegenstände, welche die Aufmerksamkeit des Forschers Platon vornehmlich gefesselt haben. Es waren dies — um mit Hermann Bonitz zu sprechen — „Begriffe des ethischen Gebietes" ..... desgleichen „mathematische; bei jenen aber ist es der Anspruch des sittlichen Urteils auf unbedingte Gültigkeit, bei diesen die von subjektivem Belieben

unabhängig allgemeine Geltung, welche ihnen leicht den Schein der objektiven Realität gibt".[1] Der Typisierungstendenz andererseits kam der Künstler und Schwärmer in Platon zu Hilfe. Er hat aus den Naturtypen Ideale, aus den natürlichen ästhetische Vor- und Musterbilder gemacht. Im Ideal, das alle gesonderten und getrübten Vollkommenheiten in sich zusammenfaßt und steigert, nicht ein Erzeugnis der von Gefühlssehnsucht und Gestaltungsdrang befeuerten geistigen Synthese, sondern einen realen Gegenstand zu erblicken, dessen matten Abglanz das entsprechende Wirkliche zeigt — diese enthusiastischen und schöpferischen Naturen so gemäße Denkweise hat sicherlich an Platons Theorie gleichfalls einen Anteil, wenn auch nicht, wie John Stuart Mill voraussetzte, den Hauptanteil gehabt.[2]

2. Eines genaueren Eingehens bedarf das im Vorausgehenden bereits gestreifte Denkmotiv, das wir mit einem Worte das aprioristische nennen dürfen. Es knüpft sich an die Frage nach der Herkunft von Begriffen sowohl als Urteilen, die nicht der Erfahrung zu entstammen scheinen. Unter solchen Begriffen stehen die mathematischen in erster Reihe. Woher — so fragt man sich — entspringt der Begriff der Linie als einer Länge ohne Breite oder jener der bloßen Fläche, der die Tiefe abgeht? Woher der Begriff von Gebilden wie Kreis oder Kugel, denen wir zwar in der Wahrnehmungswelt begegnen, aber niemals in jener idealen Vollkommenheit, welche ihre Begriffsbestimmungen in sich schließen? Diesen mathematischen reihen sich die Verhältnis-Begriffe an, wie jene der Einerleiheit, der Gleichheit usw., deren Erfahrungsursprung Platon mit Gründen, wie z. B. dem im „Phädon" vorgebrachten, bestreitet: wenn wir zwei Dinge gleich nennen, so kann doch zwischen ihnen niemals vollkommene Gleichheit bestehen (wäre diese vorhanden, so würden ja die zwei Dinge für uns in eines zusammenfallen und nicht unterschieden werden können); „gleiche Dinge" also können uns den Begriff der vollkommenen Gleichheit nicht vermittelt haben; um aber ihre Gleichheit auch nur als eine unvollkommene zu erkennen, müssen wir sie doch mit der vollkommenen Gleichheit vergleichen, von dieser also bereits einen Begriff besitzen; entspringt somit dieser Begriff nicht der Erfahrung von „gleichen", aber (wie sich von selbst versteht) erst recht nicht der von ungleichen Dingen, wie kann sein Ursprung überhaupt ein erfahrungsmäßiger sein?[3]

Auf alle solchen Fragen erteilt der Empiriker eine und dieselbe Antwort: wir besitzen die Fähigkeit, mit unserem Vorstellungsvorrat frei zu schalten, das Getrennte zu verbinden, das Verbundene zu trennen. Eine Länge ohne Breite hat uns die Erfahrung allerdings niemals gezeigt. Allein wir können von der Breite und ebenso, im Fall der Fläche, von der Tiefe zeitweilig absehen (tatsächlich richtiger würden

wir vielleicht von Übersehen sprechen) und das eine Mal die erste, das andere Mal die erste und die zweite Dimension allein ins Auge fassen. Andererseits gibt es freilich keine von der Natur oder der Menschenhand geformte Kugel, die nicht der genauesten Messung noch Unvollkommenheiten darbieten würde, ebensowenig Gegenstände, deren Gleichheit eine unbedingt vollkommene wäre. Allein jener Fähigkeit des Absehens (Abstrahierens) steht die entsprechende des Zusammensetzens gegenüber, vermöge deren wir aus den partiellen Gleichheiten in Gedanken eine vollständige, aus den Teil-Vollkommenheiten eine Gesamt-Vollkommenheit zu erzeugen vermögen. Denker jedoch, die auf diese Auskunft nicht verfallen sind oder denen sie nicht als eine ausreichende galt, haben die Lösung des Problems anderswo gesucht: in der Annahme nämlich, daß die fraglichen Begriffe durch unmittelbare Anschauung gewonnen wurden, und daß die Gegenstände dieser der Sinnenwelt fremden Anschauungen von übersinnlicher Art sind. Auch auf diesem Wege empfahl sich Platon die Voraussetzung, daß es reale Urbilder der Begriffe gibt, welche die Seele in einem Vorleben geschaut hat. Die Erinnerung an diese Schaunisse schlummere in der Seele und werde durch den Anblick der unvollkommenen Abbilder, welche uns die Erfahrung liefert, zu neuem Leben erweckt.

An Begriffe reihen sich ihre Verbindungen, die Urteile. Und dies ist das Gebiet, auf welchem der Apriorismus seine stärksten Stützen findet. Eine weite Kluft — so behauptet man — gähnt zwischen jenen Erkenntnissen, die dem Boden der Erfahrung entkeimen, und denjenigen, welchen ein anderer und höherer Ursprung eignet. Die ersteren mögen durch eine bisher ausnahmslose Erfahrung verbürgt sein — dennoch fühlen wir uns nicht genötigt, an ihre unbedingte Geltung zu glauben; es geht ihnen der Charakter der Allgemeinheit und der Notwendigkeit ab, der die letzteren kennzeichnet. Zu allen Zeiten und an allen Orten hat Wasser den Durst gelöscht; aber so wenig wir einen Grund zu der Annahme haben, daß dem jemals anders sein werde: nichts hindert uns, zu denken, daß ein Trunk Wasser unseren Gaumen netzt und jenes Gefühl der Labung ausbleibt. Oder in umfassenderer Verallgemeinerung: so fest wir davon überzeugt sein mögen, daß die Folgeverbindungen, und desgleichen die Koexistenzen, deren Inbegriff wir die gegenwärtige Weltordnung nennen, auch fernerhin bestehen werden, die entgegengesetzte Annahme kann nicht eine undenkbare heißen. Undenkbar oder unbegreiflich hingegen ist die Annahme, daß ein Teil jemals ebensogroß sein wird wie das Ganze, daß zweimal zwei nicht mehr das Produkt vier ergeben sollte, oder daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen werden. Nichts natürlicher, als daß dieser Unterschied zwischen Erfahrungs- und soge-

nannten Vernunftwahrheiten auf diejenigen, die ihn zuerst wahrnahmen, den tiefsten Eindruck hervorgebracht und sie veranlaßt hat, dieser und jener Reihe von Erkenntnissen einen total verschiedenen Ursprung anzuweisen. Für Platon stammen die der Zeit und dem Range nach aller Erfahrung vorangehenden Erkenntnisse aus der Welt der Ideen; sie stellen die unter diesen obwaltenden Beziehungen dar; ein späteres Zeitalter spricht von „angeborenen Vorstellungen", und dieselbe Denkweise hat im Laufe der Zeiten einen mannigfach wechselnden Ausdruck gewonnen.

Unsere Gegenwart kennt einen Vermittelungsversuch zwischen dieser, der aprioristischen, und der ihr entgegenstehenden, empiristischen, Erkenntnislehre: ein Kompromiß, das zugleich empiristisch (in bezug auf die menschliche Gattung) und aprioristisch (in bezug auf das Individuum) ist. Es ersetzt das von Platon angenommene vorgeburtliche Leben der Einzelnen durch das reale Vorleben ihrer Ahnenreihe. Es setzt voraus, daß die durch Äonen angesammelten, sich summierenden und dadurch stetig verstärkenden Erfahrungen der Vorfahren endlich den Bau der menschlichen Seelenorgane selbst beeinflußt und dadurch die Kraft eines unbesiegbaren Zwanges erworben haben.[1]

Die empirische Schule nimmt von dem Bemühen dankbar Kenntnis, die säkuläre Gewöhnung und die ihr entspringende Vererbung für die Erklärung intellektueller nicht weniger als moralischer Dispositionen zu verwerten; von dem in Rede stehenden Problem glaubt sie jedoch ohne eine derartige Hypothese ausreichende Rechenschaft geben zu können. Sie weist darauf hin, daß manch eine sogenannte Vernunftwahrheit bloß auf einem analytischen oder Erläuterungs-Urteil beruht; so z. B. der Satz: „Das Ganze ist größer als sein Teil." Der Satz hat unbedingte Geltung; aber in ihm ist nur der Gedanke entfaltet, der in den Worten „Ganzes" und „Teil" bereits enthalten war. Wir verstehen eben unter einem Teil nichts anderes als eine Einzelgröße, die sich mit anderen Einzelgrößen zu einer Gesamtgröße verbindet: $A = a + b$ usw. Daß dann $a + b$ größer ist als b, daß a mehr b mehr ist als a, ist nur ein anderer Ausdruck für den im Gebrauch der Worte „Teil" und „Ganzes" schon eingeschlossenen Sachverhalt. Alle eigentliche Denknotwendigkeit aber ist (wie J. S. Mill einmal treffend bemerkt hat) Notwendigkeit der Folge. Die Unbegreiflichkeit des Gegenteils ist die Unfähigkeit, einen Satz zugleich zu bejahen und zu verneinen; und die notwendige Geltung eines Schlusses wird dadurch erhärtet, daß ihrem Leugner jeder andere Ausweg verschlossen wird. „Alle Menschen sind sterblich; Gaius ist ein Mensch; folglich ist Gaius sterblich" — wer die zwei Vordersätze zugegeben hat, kann den daraus gezogenen Schluß nur dann bestreiten, wenn er entweder die Sterblichkeit

der (den Gaius in sich begreifenden) Gesamtheit der Menschen oder das Menschentum des Gaius zugleich bejaht und verneint. Die Unvereinbarkeit einer Bejahung aber und der ihr entgegenstehenden Verneinung, gemeiniglich der Satz des Widerspruches genannt, ist, wie wir meinen, nicht sowohl eine Vernunftnorm, als eine allen unseren Wahrnehmungen, ja allen unseren Bewußtseinsvorgängen anhaftende Grundeigenschaft. Selbst der Ausdruck „Unvereinbarkeit" ist hier, streng genommen, nicht am Platze. Zu Grunde liegt jenem Satze vielmehr die fundamentale Tatsache, daß wir neben der Anwesenheit die Abwesenheit, neben dem Vorhandensein den Mangel, neben dem Tun das Unterlassen kennen. In diesen negativen Erfahrungen ist bereits die Ausschließung der ihnen entgegengesetzten positiven Erlebnisse enthalten.

Auch um die mathematischen Erkenntnisse steht es (trotz der in den „Menon" eingestreuten Winke) nicht wesentlich anders. Ihre Notwendigkeit ist die Notwendigkeit von Folgerungen, die aus Voraussetzungen gezogen werden. Dieser Tatbestand liegt in der Geometrie mit ihren Ableitungen aus Definitionen, die, auf die wirklichen Dinge angewendet, nur annähernde Wahrheit besitzen, klar zutage. Dazu gesellen sich die teils „allgemeine Voraussetzungen", teils „Axiome" genannten Sätze, wie daß Gleiches zu Gleichem hinzugefügt Gleiches ergibt, oder daß zwei Gerade keinen Raum einschließen können. Jenes will besagen, daß, wenn ich dem Quadratmeter zu meiner Rechten ein anderes Quadratmeter beifüge, die Summe, nämlich zwei Quadratmeter, dieselbe sein wird, wie wenn ich eben diese Operation mit einem Quadratmeter zu meiner Linken vollführe. Das liegt aber daran, daß diese beiden Quadratmeter als solche, nämlich abgesehen von dem Stoff, an dem sie haften, und von dem sie umgebenden Raum, identisch sind und ebenso die ihnen hinzugefügten oder von ihnen weggenommenen gleichen Flächen. Und nicht anders steht es, wenn ich von Gewichtsgrößen, von Kraftgrößen, von Zeitgrößen usw. handle. Der Satz läuft also darauf hinaus, daß es etwas gibt, was wir — erfahrungsmäßig erkennbare — Größenverhältnisse nennen, und daß diese dieselben bleiben, gleichviel, welches die Einzelobjekte oder auch die Gattungen von Objekten seien, an denen wir sie vorfinden. Das Axiom von den zwei Geraden aber bedeutet soviel als dieses: Gegeben das (in der Außenwelt niemals vollständig verwirklichte) Vorstellungsgebilde, das wir gerade Linien nennen, so lehrt uns ein Blick auf dieses, daß zwei Gerade sich dort, wo sie sich berühren, auch durchkreuzen und sich somit zu beiden Seiten des Kreuzungspunktes immer weiter von einander entfernen — eine Wahrheit, deren ausnahmslose Geltung ein alle möglichen Winkellagen umfassendes Experiment sofort außer jeden Zweifel stellt. Einen Raum aber

könnten zwei Gerade nur dann einschließen, wenn sie sich mindestens an zwei Punkten berührten.

In der Arithmetik werden die Beweise nicht ausdrücklich aus solchen Voraussetzungen abgeleitet; aber das unterbleibt nur darum, weil eine und dieselbe Voraussetzung das ganze Gebiet dieser Disziplin beherrscht. Wenn wir sagen: $2 + 2 = 4$, so bedeutet das nicht, daß je 2 und 2 Häuser, Menschen oder Pferdekräfte das 4fache des Umfangs, der Fähigkeiten oder der Leistungen der Einheit aufzuweisen haben. Denn das ist zum Teil überhaupt nicht, zum Teil nur von mittleren Durchschnitten wahr. Vielmehr sehen wir beim Rechnen von allen sonstigen Eigenschaften der Gegenstände ab. betrachten sie nur als Zählobjekte und behaupten nichts anderes, als daß die also von den Dingen abstrahierten Einheiten in ihrer Vereinigung dieselben bleiben, die sie in ihrer Vereinzelung waren, indem wir zugleich der anderen Erfahrungswahrheit Ausdruck geben, daß wir jene Einheiten und ihre Verbindungen in jeder beliebigen Weise zu gruppieren vermögen. Nicht irgendwelche Erkenntnisse — so behauptet der Empirist — sind uns demnach *a priori* gegeben, wohl aber die Fähigkeit, gewisse Verrichtungen zu vollziehen, insbesondere jene des Trennens und Verbindens, des Folgerns und Vergleichens. Den fundamentalen Unterschied der von diesen Verrichtungen abgezogenen von den Begriffen sensorischen Ursprungs hat Platon klar erkannt und als Erster ans Licht gestellt. Allein diese Einsicht trägt bei ihm ein metaphysisches Gewand. Ja, mehr als das: gerade weil Platon auch als Apriorist gewissermaßen Empiriker bleibt, führt er die nichtsensorischen Erfahrungen auf, wenn man so sagen darf, übersinnliche Sinneseindrücke zurück, nämlich auf Erfahrungen, welche die Seeele gewonnen haben soll, ehe sie an den Körper gebunden ward.

---

3. Dem tiefen Spalt, der sich zwischen der Ideen- und der Sinnenwelt auftat, entsprach die weite Kluft, die das Seelische mehr und mehr vom Körperlichen schied. Hier hat Platon eine geschichtliche Entwicklung weitergeführt, die lange vor ihm begonnen hatte. Und da ist, neben den Orphikern und Pythagoreern, des Xenophanes zu gedenken.[1] Dieser soll als erster das seelische Prinzip mit einem neuen und später viel gebrauchten Namen „Pneuma“ (Windhauch, *Spiritus*) benannt haben. Solch eine Namensänderung pflegt mit einer veränderten Auffassung der Sache Hand in Hand zu gehen und ihr Vorschub zu leisten. Wir haben Grund zu der Annahme, daß Xenophanes hier wie in seinen religiösen Neuerungen auf alt-arische, im Volksbewußtsein niemals ganz erloschene Vorstellungen zurückgriff. Solch eine Vorstellung ist die der

sich nach dem Tode vollziehenden Rückkehr jenes Seelen- oder Lebenshauches zum Himmelsraum und dem ihn erfüllenden Äther. Diese konnten wir als eine zu Athen im letzten Drittel des fünften Jahrhunderts gangbare Ansicht nachweisen, der Euripides literarischen Ausdruck gab (vgl. S. 65). Ihm ging Epicharm voran mit Versen, welche wahrscheinlich einem Trauernden Trost zusprechen sollten:

„Was vereint war, ist geschieden; jedes strebt nach seinem Heim:
Staub zu Staub, der Hauch nach oben. Was ist's weiter? Nimm es hin!"[1]

Vermutlich ist der philosophische Lustspieldichter hier den Spuren des Xenophanes gefolgt, mit dem er an Hierons Hofe verkehrt, dem er einer Andeutung des Aristoteles zufolge ein bedeutsames Lob (seine Lehre sei „nicht wahrscheinlich, aber wahr") gespendet hat und mit dem er auch sonst tiefgreifende Übereinstimmung aufweist.[2] So hat er, was wir bei Xenophanes nur erschließen konnten (vgl. I[4] 133 f.), die Naturfaktoren als Götter betrachtet — wieder eine altarische, zumal bei den Persern klar erkennbare Denkweise — nach dem Zeugnis des Lustspieldichters Menander:

„Des Epicharmos Götter sind: die Sonne,
Die Sterne, Feuer, Wasser, Erde, Luft."

Und gleichwie Xenophanes seiner obersten Gottheit eine durch keinerlei leibliche Organe vermittelte Erkenntnis zugeschrieben hatte, so sagt Epicharm:

„Geist ist Ohr und Geist ist Auge, alles andre blind und taub."

Und gleichwie Xenophanes seiner obersten Gottheit eine durch Bedenken erwachen. Von dem Urheber der Alleinheitslehre, in dessen oberster Gottheit wir eine Art von Weltseele erkannten, sollen Einflüsse ausgegangen sein, die einem psychischen Dualismus den Weg gebahnt haben? Das mag in Wahrheit befremdlich klingen, aber es liegt kein Widerspruch darin. Psychophysischer und kosmischer Dualismus, das sind zwei Dinge, die einander eng berühren, aber sich nicht wechselseitig bedingen. Jedes von beiden besitzt die Tendenz, zum anderen hinzuführen, aber der Weg ist oft ein weiter, und Gegenkräfte können die Wirkung dieser Tendenz aufhalten oder vereiteln. Das fand auch bei der Orphik statt, welche, wie wir schon einmal bemerken mußten, die „in ihrem Grundprinzip schlummernde Konsequenz niemals ans Licht gestellt" hat (vgl. I[4] 114). Das hat erst Platon getan. Der Glanzfülle der Ideen steht bei ihm die Niedrigkeit der Einzeldinge, der Realität des Überirdischen die Irrealität der Natur, der Allgüte der Gottheit eine dumpfe, ihr Walten hemmende Macht gegenüber, gleichwie die aus dem Kreis der Götter stammende Seele in den zugleich ihre reine Erkenntnis und ihre Seligkeit trübenden Körper gebannt ist, der sie wie der Kerker

einen Gefangenen, ja wie das Grab den Toten umschließt. Hier werden aus den im orphischen Pythagoreïsmus enthaltenen Prämissen die letzten Folgerungen gezogen. Es gelangt eine Denk- und Gefühlsweise zum Ausdruck, die auf das späte Altertum den nachhaltigsten Einfluß geübt und ihre langdauernde Nachwirkung bis auf die Gegenwart erstreckt hat. Diese der althellenischen Sinnesart widerstreitende Strömung ist vornehmlich durch Platon, freilich nicht sofort, aber nur um so sicherer, zum Siege geführt worden. Bei diesem Gegensatze zweier Weltanschauungen wollen wir einen Augenblick verweilen.

4. Der Dualismus ist nicht notwendig naturfeindlich. Die Schnittlinie, die das Unvereinbare trennt, muß nicht eine transversale, sie kann auch eine senkrechte sein. Statt die Gottheit der Welt, den Geist dem Stoff, die Seele dem Körper entgegenzustellen, kann man innerhalb jedes Daseinsbereiches Gegensätze auffinden, als solche anerkennen und bewerten, kontrastierende Paare und Reihen von Wesen einander entgegensetzen, innerhalb der Götterwelt nicht minder als in der gesamten beseelten und unbeseelten Schöpfung. Das ist es, was die Lehre Zarathustras getan hat, eine Religion, die zwar an räumlicher und zeitlicher Weite, schwerlich aber an Tiefe der unmittelbaren Wirkung, ihren glücklicheren Schwestern nachsteht. Indem sie den Gegensatz von Gut und Böse als den fundamentalsten, alle Bereiche durchwaltenden aufstellt, alle Wesen wie in zwei feindliche Heerlager ordnet und den Menschen zur Mitarbeit an diesem nie rastenden Weltstreit aufruft, ist sie wie kaum eine andere eine Religion der intensiven Willensbetätigung und des Kampfes gewesen, die freilich der künstlerischen Beschaulichkeit nicht viel mehr Raum gewährte als der naturfeindlichen Askese. Die Jünger Zarathustras haben ihre religiöse Pflicht geübt, indem sie zahlreiche Kinder zeugten, das wüste Land bebauten, schädliches Getier ausrotteten, barbarische Völker unterwarfen, indem sie, mit einem Wort, das Reich des Lichtes und der Ordnung gemehrt, jenes des Unheils und der Finsternis gemindert haben. In den Büchern des Avesta rauscht es allerorten wie aus Brunnen der Kraft, der Jugend, der Gesundheit.

Zum Kampfe lädt auch der orphisch-platonische Dualismus den Menschen, aber mehr zum Kampfe mit sich selbst als mit der Außenwelt. Seine weltgeschichtliche Aufgabe war es, das Innenleben zu vertiefen und die Gewissen zu schärfen. Insofern reiht sich diese von den Orphikern begonnene, von Platon fortgesetzte Bewegung an die apollinische Religion an, deren sittigende Wirkung vom Hauptsitz des Apollon-Kults ihren Weg durch die hellenische Welt genommen hat. Nicht Zufall ist es, daß in Delphischen Sprüchen zuerst eine Verfeinerung des moralischen Sinnes sich offenbart, die uns bisweilen gar nicht wie ein Erzeugnis der antiken Welt anmutet. Man denke an jene Erzählung

Herodots vom Spartaner Glaukos, der ein ihm anvertrautes Gut sich widerrechtlich anzueignen gewillt war und darüber den Rat des Delphischen Orakels einholte. In markigen Versen, die wir noch besitzen, hat die Pythia seine Frage, ob er das Gut unterschlagen und den dazu erforderlichen Meineid leisten solle, beantwortet:

„Schwöre nur! Harret der Tod doch auch des Eidesgerechten!
Aber ein Sohn ist des Eides, ein namenloser, nicht Hände
Sind ihm noch Füße; jedoch er folget dir eilig und ruht nicht,
Bis er das ganze Geschlecht zermalmt und vom Boden gefegt hat."

Da erschrickt Glaukos, will von seinem Vorhaben abstehen und bittet die Gottheit um Verzeihung. Die Pythia aber erwidert: „Den Gott versuchen und die Tat ausführen ist dasselbe." Und in Wahrheit, so läßt der fromme Geschichtsschreiber seinen Gewährsmann fortfahren, „von diesem Glaukos lebt kein Nachkomme mehr, kein Haus noch Herd wird nach ihm benannt, er ist aus Sparta ausgetilgt mit der Wurzel".[1]

Trotz dieses Einschlages von stark ausgeprägter ethischer Gesinnung, trotz aller durch den Kulturfortschritt bedingten und durch die Werke der großen Dichter geförderten Versittlichung der Götter (vgl. S. 4 ff.) ist die hellenische Religion allezeit vorwiegend eine Verehrung der Naturpotenzen geblieben. Als solche läßt sie sich einem in reichem Faltenwurf die Glieder umfließenden, den ganzen Leib deckenden Gewand vergleichen. Sie ward allen Seiten und Richtungen der menschlischen Natur gerecht, sie schloß kein Element aus ihrem Kreise aus, sie gewährte allen Gemüts- und allen Sinnenkräften Raum und Nahrung; sie hat, da sie mit dem den Griechen in so hohem Grade eigenen Sinne für das Maß gepaart war, jedes aktive Tun und jeden passiven Genuß geadelt. Frei und leicht lebt und atmet der von solch einer Religion Erfüllte und Geleitete, der überdies in jeder Naturerscheinung ein Göttliches erblickt oder ahnt. Wenn wir unter Individualmoral die seelische Hygiene verstehen und diese mit Aristoteles, der hierin dem griechischen Volksgeist seine Stimme leiht, in der Meidung aller Extreme, somit im Gleichgewicht der Kräfte, in der harmonischen Ausbildung der Anlagen, von denen keine die anderen aufzehren oder lähmen darf, erblicken, so hat die griechische Naturreligion Forderungen einer solchen Individualmoral wie kaum eine andere entsprochen. Ihre Unzulänglichkeit offenbart sich auf dem Boden der Sozialmoral. Eigensucht und Eigennutz waren im alten Hellas fast allezeit übermächtige Faktoren, Charaktere von fleckenloser Reinheit in sozialmoralischer Rücksicht ungemein seltene Ausnahmen. Das ganze Aufgebot staatlicher und kriegerischer Zuchtmittel war stets erforderlich und kaum jemals ausreichend, um die gesellschaftsfeindlichen Antriebe an die Kette zu legen.

Man denke an Sparta, wo die lykurgische Disziplin, sobald sie die geringste Lockerung erfuhr (und auf jenen Gebieten, die nicht direkt ihrem Bannkreis angehörten, auch ohne solche Lockerung), sich für diesen Zweck unzureichend erwiesen hat. Und all die leidenschaftliche Vaterlandsliebe, wie sie in den einer Familiengemeinschaft gleichenden griechischen Staatswesen erwachsen mußte, hat nicht ausgereicht, um den Verrat an der Vaterstadt dort hintanzuhalten, wo irgendeine starke Verlockung an den Bürger herantrat. Nicht anders stand es mit der selten überwundenen Bestechlichkeit der Richter, mit der vor keinem Äußersten zurückschreckenden Faktionswut der Parteien. An Redlichkeit und Wahrhaftigkeit vor allem hat es der hellenischen Nation gar sehr gemangelt.

Der innere Bruch im Wesen der Menschen, ihre Selbstentzweiung, ihre Naturfeindschaft, die dieser entkeimende Askese und Schwärmerei, alle diese Feindschaft, die dieser entkeimende Askese und Schwärmerei, alle diese Früchte der orphisch-pythagoreïschen, durch Platons mächtigen Einfluß schließlich siegreichen Bewegung, sie dürfen uns als Übel gelten, aber nicht als ungemischte Übel. Sie haben zu einer Vertiefung des Gemütslebens geführt, die das Bereich der Kunst und der Spekulation gewaltig erweitert, die sich vor allem im Laufe der Zeit der Stärkung des Pflichtgefühls, der Kräftigung der Sozialmoral hilfreich erwiesen hat (vgl. I^4 112 f.). Die freieste und reichste Ausbildung der Individuen und die Fesselung ihrer das Wohl der Nebenmenschen bedrohenden Antriebe — beides in gleichem Maße zu verwirklichen scheint der Menschennatur versagt zu sein. Wenn der eine der Eimer steigt, pflegt der andere zu sinken. Gewiß nicht ohne Übertreibung, aber auch nicht ohne jeden tatsächlichen Anhalt hat Ernst Renan das Italien der Renaissance, die Heimat Rafaels und Michelangelos, „eine Mördergrube und einen schlechten Ort" genannt.[1] Den späten Erben jahrtausendelanger geschichtlicher Entwicklung ziemt der Versuch, den Widerstreit zu schlichten und das Köstlichste von dem, was ihre Kulturvorfahren gesondert besessen haben, zu einem neuen, harmonischen Ganzen zu verschmelzen.

Neuntes Kapitel.

Platons „Phädros".

Während die Ideenlehre im „Symposion" nur auftaucht, um die Idee des Schönen einzuführen und dadurch das Wesen der Erotik zu beleuchten, nimmt sie im „Phädros" einen ungleich größeren Raum ein; sie gewinnt hier eine nahezu zentrale Stellung zugleich in der Erkenntnislehre und in der Ethik und erscheint in enger Verbindung mit der Lehre von den Schicksalen der Seele. Daraus folgt

21*

noch nicht, daß der „Phädros“ später als das „Symposion“ verfaßt sei. Wohl aber ergibt sich aus diesem Verhältnis auf alle Fälle die Notwendigkeit, die hier gewählte Ordnung mindestens aus didaktischen Gründen einzuhalten.

„Will jemand einen großartigen Stil schreiben, so habe er einen großartigen Charakter.“ Dieses Goethesche Wort ließe sich unserem Gespräch als Motto voranstellen.[1] Genauer gesprochen, was der gesamte Inhalt dieser wunderbar reichen, aber trotzdem der Einheitlichkeit keineswegs ermangelnden Schöpfung besagt, ist dieses: ohne edle Gesinnung und edle Liebe keine echte Philosophie, ohne Philosophie keine wahrhafte Beredsamkeit oder, allgemeiner, keine Kunst der sprachlichen Darstellung.

Die Szenerie des Dialogs, an welchem neben Sokrates nur der schöngeistige Phädros teilnimmt, ist unseren Lesern nicht mehr unbekannt (vgl. S. 213). Hier gilt es seinen Verlauf mit möglichster Kürze zu schildern. Den Ausgangspunkt bildet eine von Phädros höchlich bewunderte Rede, die dieser soeben von Lysias, „dem hervorragendsten der“ damaligen „Redenschreiber“, vernommen hat und dem Sokrates mitteilt. Wir haben allen Grund, den kleinen Vortrag für authentisch und nicht für eine bloße Fiktion zu halten. Denn es wäre abgeschmackt gewesen, an einem selbstgeschaffenen Phantom jene eingehende Kritik zu üben, die Platon diesem Erzeugnis widmet. Es ist nicht sowohl ein Kunstwerk als ein Kunststück, wie es deren in jenem Zeitalter gar manche gegeben hat. Man denke an des Polykrates Lobrede auf die Mäuse oder an desselben Verteidigung des grausamen Tyrannen Busiris, an sein Lob der Klytämnestra, der Helena oder des Paris.[2] Es waren das Schaustellungen von Geist und Witz, die einer paradoxen These einen hohen Grad von Scheinbarkeit verleihen sollten. Das Thema des von Lysias verfaßten Üungsstückes ist das Lob der Selbstpreisgebung an den nicht Liebenden und Ungeliebten. Sokrates erbietet sich, dasselbe Thema in noch wirksamerer Weise durchzuführen, und er trägt in der Tat eine derartige Rede vor, die jedoch nur den ersten Teil dieser Durchführung, den Tadel der Hingabe an den Liebenden und die Schilderung der aus der Leidenschaft entspringenden Übel, enthält. Er tut dies verhüllten Hauptes, wie um den Mangel innerlicher Zustimmung auszudrücken, und bricht dort ab, wo dem negativen Teil der Darlegung sein verfänglicheres positives Gegenstück folgen sollte.[3]

Hat Sokrates bisher nur die Kunst des Lysias überboten, so schickt er sich alsbald, von einer religiösen Verpflichtung gegen Eros und Aphrodite getrieben, dazu an, eine Palinodie anzustimmen und zugleich sich selbst zu überbieten. Damit beginnt jene große Rede, welche die Haupt-

masse des Gespräches ausmacht. Hier wird der menschlichen Besonnenheit, die alle Leidenschaft meidet, die göttliche Raserei, Manie oder Ekstase gegenübergestellt und diese wird mit den glänzendsten Farben ausgemalt: die Leidenschaft des Dichters und des Propheten, des Schönheits- und des Wahrheitsdurstigen, des Philosophen und des Erotikers. Man darf diese Rede kühnlich als Platons Absage an den reinen Sokratismus, an den ausschließlichen Kultus der verstandesmäßigen Nüchternheit bezeichnen. Wir sind hier weit entfernt von dem, was man den sokratischen Rationalismus nennen könnte. Wie sehr sich Platon dadurch von anderen Sokratikern entfernt, mag die Erinnerung an die Denkweise des Antisthenes lehren. Als doppelt blasphemisch mußte ihm jetzt dessen Ausruf gelten: „Könnte ich der Aphrodite habhaft werden, so würde ich sie erschießen“ (vgl. S. 111). Und ebenso fremd ist ihm die Sinnesweise, welcher die Liebe nur als das Verlangen nach einer möglichst harmlosen Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse gilt. Die Leidenschaft wird zugleich gerechtfertigt und geadelt. Und zwar durch einen wunderherrlichen, im höchsten Schwung und Glanz der Rede prangenden Mythos.

Vorausgeschickt wird die Behauptung, die Seele sei unsterblich, und ein vermeintlicher Beweis hierfür — ein Beweis, der uns im Verein mit anders gearteten Argumenten späterhin beschäftigen soll. Das Wesen der Seele aber wird durch ein Bild versinnlicht. Sokrates vergleicht sie einem Zwiegespann: einem edlen und einem gemeinen Rosse (die edlen und die unedlen Begehrungen), beide geführt von einem Wagenlenker (der Vernunft). Dann wird das Leben der Seelen im Himmel geschildert, wie sie an dem Umzug der Götter teilnehmen, wobei jede sich einer verwandten Gottheit anschließt, und wie sie sich in den „überhimmlischen Raum“ zu erheben trachten, „den noch keiner der Dichter besungen hat und keiner besingen wird nach Würden . . . Es steht aber so damit . . . Die farblose und gestaltlose und untastbare wirkliche Wahrheit kann durch den Lenker der Seele allein geschaut werden . . . Bei dem Umzug aber schaut dieser die Gerechtigkeit selbst, schaut die Sophrosyne, schaut die Wissenschaft, nicht diejenige, die erst wird, oder etwa in einem andern eine andere ist, oder die Kenntnis von dem, was wir jetzt seiend nennen, sondern die Wissenschaft dessen, was wirklich seiend ist“. Völlig gelingt dies nur der Vernunft der göttlichen Seelen; die schwächeren vermögen im Streit und Drang der Pferde nur wenig zu schauen; sie verlieren ihre Flügel und sinken zur Erde; doch hat jede Seele etwas von dem Seienden geschaut. Gepflanzt aber wird sie bei der ersten Geburt nicht in eine tierische Natur, sondern diejenige, die das Meiste gesehen, dient zur Erzeugung eines Menschen, der ein Freund der Weisheit oder Schönheit, den Musen oder der Liebe hold sein wird; die übrigen gelangen in eine Stufenreihe menschlicher Wesen,

welche vom gesetzestreuen König und Feldherrn, vom Staatsmann, Haus- und Vermögensverwalter, vom Arzt und Gymnastiker, vom Poeten und nachahmenden Künstler, vom Wahrsager und Weihepriester, vom Handwerker und Landbauer zum Sophisten oder Volksredner und zum Tyrannen herabführt. „Wer jedes Leben, das hier genannt ist, gerecht durchlebt, erlangt ein besseres Los; wer ungerecht, ein schlechteres. In den Himmel kehrt keine Seele vor Ablauf von zehntausend Jahren zurück, ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch philosophiert oder der Knabenliebe mit Philosophie gehuldigt hat. Diese werden im Laufe der Zeit wieder beflügelt, die übrigen nach Vollendung ihres ersten Lebens einem Urteil unterworfen", das die einen in die unterirdischen Richtstätten führt, andere an einen Ort der Sternenwelt erhebt, wo sie ein ihrer irdischen Lebensweise entsprechendes Dasein führen. Nach tausend Jahren gelangen sie zur Wahl des zweiten Lebens, wo dann auch eine menschliche Seele in einen Tierleib und eine vormals menschliche aus einem solchen wieder in einen Menschenleib zurückversetzt wird.[1]

Als die große Mittlerin zwischen dem irdischen und dem göttlichen Leben gilt Platon hier die L i e b e. Denn die Gerechtigkeit, die Sophrosyne, die Einsicht entbehren jedes augenfälligen Abbilds, das, wenn es vor unsere Blicke träte, gewiß unbeschreibliches Entzücken in uns erregen würde. „Nun aber hat bloß die Schönheit das Los, zugleich im höchsten Grad in die Augen leuchtend und liebenswert zu sein." Ihre Ausflüsse ergießen sich durch die Augen in die Seele des Betrachtenden, füllen sie mit Wärme und lösen so die Erstarrung, welche das Sprossen der Flügel gehindert hat. Und ebenso kehrt der Strom der Schönheit dem Echo gleich aus den Augen des Bewundernden in den Schönen zurück, benetzt die Ansätze seines Seelengefieders und treibt es zum Wachstum. Der Geliebte liebt wieder, obgleich er anfänglich nicht weiß, wen, und wie ihm geschehen ist. (Kein Zug dieser Darstellung ist bedeutungslos. Mit gutem Bedacht ist von E r s t a r r u n g und ihrer Lösung bei dem Älteren, von bloßem W a c h s t u m und dessen Beförderung bei dem Jüngeren die Rede.) Es werden in ausführlicher und bilderreicher Schilderung die verschiedenen Abstufungen der Liebesgemeinschaft erörtert. Am tiefsten steht das bloße tierische Begehren nach widernatürlicher Lust, dem keinerlei Scheu und Ehrfurcht vor dem Gegenstande des Verlangens beiwohnt. Die höchste Stufe und damit die baldige Befreiung aus der irdischen Haft, in welche die Seele, wie das Muscheltier in seine Schale, gebannt ist, erreichen diejenigen, bei denen „der bessere Teil der Seele siegreich ist und sie zu einem geordneten Leben und zur Philosophie führt". Später wird die Beflügelung denjenigen zuteil, die ein „gröberes, ein unphilosophisches und ehrgeiziges Leben führen". Sie setzen dem Drang der unbändigen Rosse geringeren Widerstand ent-

gegen, werden von ihnen in einem unbewachten Augenblick zusammengeführt und wiederholen, was hierbei geschieht, „wenngleich selten, weil sie etwas tun, dem nicht die ganze Seele zugestimmt hat“. Allein auch sie „tragen einen nicht kleinen Lohn von dem Liebeswahnsinn davon“; auch ihnen ist es vergönnt, „dank der Liebe, wenn die Zeit gekommen ist, mit einander zur Beflügelung zu gelangen“.

2. Der zweite Teil des Gespräches enthält eine ebenso dichtgedrängte Fülle von Gedanken, wie der erste überreich ist an Gleichnissen und an Ergüssen begeisterten Empfindens. Mit der Kundgebung seines Beifalls verbindet Phädros die Äußerung des Zweifels, ob Lysias etwas dem von Sokrates vorgetragenen Mythos Ähnliches zu schaffen imstande wäre; eher würde er wohl auf den Wettstreit, ja auf das Redenschreiben überhaupt verzichten, das ihm ja erst kürzlich von einem Volksredner in schmähenden Ausdrücken vorgeworfen ward. Damit ist der Weg gebahnt zur Erörterung der Frage, unter welchen Umständen die Beschäftigung mit Reden, ja mit Schriftstellerei überhaupt, Lob oder Tadel verdiene. Mit anderen Worten: es wird die Frage wieder aufgeworfen, die im „Gorgias“ durch ein ebenso summarisches als leidenschaftliches Verdammungsurteil erledigt ward.[1] Und die Rhetorik wird hier nicht mehr wie dort in Bausch und Bogen verworfen. Was der besonnene Beurteiler jenes Gesprächs sich heute sagt, das hat sich Platon in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung der beiden Dialoge selbst gesagt. Er weiß jetzt sehr wohl, daß die Kunst der Gedankenmitteilung dieselbe ist, mag sie der Redner oder der Schriftsteller, der Privatmann oder der Gesetzgeber üben, mag der Schreibende sich der prosaischen Form oder des Versgewandes bedienen. Die älteren Lehrer der Rhetorik werden auch hier mit spöttischer Geringschätzung behandelt. Auch die minder bedeutenden unter ihnen werden einzeln namhaft gemacht, aber der größte von ihnen, Gorgias, wird nur im Vorübergehen gestreift, offenbar darum, weil ihm schon ein besonderes Werk, an das übrigens mehrfach erinnert wird, gewidmet war. Jene Sprechmeister und ihre Leistungen aber werden nicht mehr einfach verdammt, sondern nur an den ihnen nach Platons Meinung gebührenden Platz gerückt, etwa wie es den Staatsmännern im „Menon“ ergangen ist. Sie erfahren gleich diesen eine teilweise Rehabilitation. Nicht die Redekunst selbst haben sie gelehrt, wohl aber eine Vorschule der Rhetorik geliefert. Jene Kunst selbst aber wird auf neue Grundlagen gestellt. Auch wer nur in wirksamer Weise täuschen, nicht minder wer sich vor Täuschung hüten will, muß Sachkunde besitzen. Was uns täuscht und irreführt, das sind Ähnlichkeiten — ein Gedanke übrigens, der mit einer Prägnanz ausgedrückt ist, wie nur Platons reifste Werke sie zu zeigen pflegen. Jene Einsicht

in die Ähnlichkeiten und Unterschiede ist wieder bedingt durch die Einsicht in das Verhältnis von Gattungen und Arten, durch die Fähigkeit, die Begriffe zu gliedern, die Einheit in der Vielheit zu erkennen, das Mannigfache zusammenzufassen, das Gleichartige in seine Unterabteilungen zu zerlegen, ohne hierbei nach Art eines schlechten Koches irgend einen Teil zu zerbrechen. Und wie auf der also geschilderten und hoch gepriesenen, aus der Anschauung der Ideen erwachsenen Dialektik, so ruht die Schriftstellerei anderseits auf Seelenkunde. Die Wirksamkeit der Rede ist bedingt durch die Einsicht in die seelische Bechaffenheit derjenigen, an welche sie sich richtet. Die Form der Rede aber muß der eines lebenden Wesens gleichen, sie muß organische Einheit besitzen. Innerlich zusammenhängend müssen die Gedanken und Sätze sein und nicht nur „so hingeschüttet", wie es eben in des Lysias Rede der Fall sei. Diese hat uns, so fügt Platon nicht ohne einen Anflug von selbstgefälliger Zufriedenheit hinzu, ein gar „glücklicher Zufall" in die Hand gespielt und uns so dazu veranlaßt, an ihrem Beispiel die soeben aufgestellten Forderungen zu beleuchten.[1]

Hier aber begibt sich etwas Außerordentliches. Auch der auf so tiefe Grundlagen gestellten, auf Dialektik und Psychologie wie auf zwei Pfeilern aufgebauten Schriftstellerei kehrt nun Platon den Rücken zu. Er, der größten Schriftsteller einer, wenn nicht der allergrößte, erhebt sich hier zu einer Höhe, von der er auf alles Schriftstellertum wie auf alle Rhetorik herabblickt, ihre Schwächen und Schattenseiten mit unvergleichlichem Tiefblick erkennt und darlegt. Die Schrift — das läßt er den ägyptischen Gott Ammon dem Schrifterfinder Theuth vorhalten — schwächt das Gedächtnis. Das fertige Schriftwerk aber rollt umher, wendet sich unterschiedslos an Unvorbereitete wie an Vorbereitete, an Unverständige wie an Verständige. Es vermag nicht Fragen zu beantworten, nicht Zweifel zu lösen; es ist Angriffen wehrlos preisgegeben. Die Belehrung, die es erteilt, gleicht darum Treibhauspflanzen, die rasch emporwachsen, aber keine tiefen Wurzeln schlagen. Solch eine und nicht eine wahrhaft fruchtbringende Aussaat entströmt dem Rohr des Schreibenden. Nicht in Bücherrollen, sondern in die Seelen gilt es Belehrung zu schreiben. Das können weder Schriftwerke noch auch Reden leisten, die ohne Frage und Antwort, nur um der Überredung willen, „nach Rhapsodenart" abgehaspelt werden. Was solche bieten, das sind im besten Falle nur Hilfen der Wiedererinnerung an das, was die lebendige, den Zuhörer sorgsam wählende, seine Vorbereitungsstufe und sein Verständnis in Betracht ziehende, seinen Einwürfen Rede stehende und also wahrhaft unangreifbare Überzeugungen schaffende mündliche Unterredung leistet. Andere Reden und Schriftwerke sind bloße „Schattenbilder", ihre Abfassung ist günstigstenfalls ein

„edles Spiel", nicht wahrhafter Ernst. Es ist das sokratische Kreuz- und Querverhör, das hier verherrlicht wird. Die zweite Stelle, wenngleich nur in weitem Abstand — das darf man zwischen den Zeilen lesen — mag der schriftlichen Nachbildung jener Unterweisungsart gebühren, dem Dialog und insbesondere jener Handhabung dieser Form, die Platon bevorzugt hat. Erheischt doch diese in nicht geringem Maße die geistige Mitarbeit des Lesers, hält sie doch alles blinde Nachbeten, alles bloß leidende Aufnehmen der Belehrung nach Tunlichkeit hintan. Nicht mit Unrecht hat man in dieser Darlegung den Schlüssel zu den Haupteigentümlichkeiten der platonischen Gespräche erblickt, die das Endergebnis so oft unausgesprochen lassen, die „aus Widersprüchen ein Rätsel" weben und Winke ausstreuen, „die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbsttätig sucht".[1] Mit einem Gruß an den philosophisch veranlagten jugendlichen Redner I s o k r a t e s und mit einem Gebet an die Gottheiten des Ortes, das nur um innerliche, seelische Schönheit fleht, schließt der Dialog.

3. Was an diesem Werk unsere höchste Bewunderung erregt, das ist die T i e f e d e r P e r s p e k t i v e, die es eröffnet. Der Philosoph oder Weisheitsfreund, und diesen stolz-bescheidenen Namen nimmt Platon durch Sokrates' Mund am Schlusse für sich in Anspruch, weiß jegliches an den rechten Ort zu stellen. Das Handwerkszeug des Redners und Schriftstellers achtet er nicht eben hoch, aber er mißachtet es auch nicht völlig; er schmäht und beschimpft es nicht, wie es im „Gorgias" geschehen war. Hinter dem Meister der rhetorischen Kunstgriffe aber steht in dem wahren Sprachkünstler der Dialektiker und Psychologe, hinter diesem der von Begeisterung erfüllte, alles Niedrige verachtende, nach dem Höchsten strebende Mensch. In der Einsicht, daß nicht ein Verein von irgendwelchen Kniffen, daß nicht die bloße Routine den großen Schriftsteller ausmacht, daß die reichste Ausbildung der Intelligenz, der große Überblick über die Dinge und der tiefe Einblick in die Artung menschlicher Seelen hinzutreten muß und daß all das wieder wertlos ist, wenn nicht eine mächtige, über alles Gemeine sich emporschwingende Persönlichkeit zugleich über die Stilmittel verfügt und jene gewaltigen Waffen des Geistes handhabt — darin erblicken wir, wie eingangs angedeutet, den eigentlichen Kern und den unvergänglichen Wert des Gespräches. Dieser sein Wert ist ein unschätzbarer auch für denjenigen, der nicht mehr an das Dasein metaphysischer Wesenheiten glaubt und dem die philosophische Knabenliebe als ein groteskes Gewand erscheint, in das dereinst idealer Schönheitssinn und schwärmerischer Enthusiasmus sich gehüllt hat.

An Billigkeit läßt es der Verfasser des „Phädros" wohl nur in Einem fehlen, in seinem Verhalten gegen L y s i a s. Mit sicherem Griff hat Platon jene Übungsrede ausgewählt, die zugleich einen berühmten Namen

an der Stirn und all die Mängel zur Schau trägt, die er geächtet wissen will: Frivolität statt des Hochsinns, Seichtigkeit statt der Gedankentiefe, regelloses, aber freilich nicht absichtsloses Durcheinander statt sachgemäßer Gliederung. Den etwaigen Einspruch, es werde damit an ein Erzeugnis geistiger Gymnastik ein diesem fremder Maßstab angelegt, hätte Platon wahrscheinlich mit dem Bemerken erledigt, auch das Spiel dürfe nicht geistige und moralische Gewohnheiten züchten, die dem Ernst zum Schaden gereichen.

Daß der Philosoph es als angemessen erachtet hat, das kleine Übungsstück eines großen Meisters und damit dessen Namen gleichsam an den Pranger zu stellen, diese Tatsache bleibt immerhin befremdlich und einer Erklärung bedürftig. Diese ist fast sicherlich in seiner Abneigung gegen Lysias zu suchen, die aus mancherlei Quellen floß.[1] Dem nahen Verwandten des Kritias und des Charmides konnte der rührige Demokrat, der an dem Kampf gegen jene Oligarchen den eifrigsten Anteil nahm, unmöglich sympathisch sein. Und auch die künstlerischen Vorzüge, die der lysianischen Beredsamkeit eignen, waren nicht danach angetan, Platons Beifall zu erringen. Lysias war ein Virtuose der Kleinmalerei. Größe, Pathos, Schwung, jeder Zug zum Erhabenen ist ihm fremd. Hingegen verstand er es wie kein anderer, Ton und Stil der Gerichtsrede der Eigenart des Klienten anzupassen, der sie vorzutragen hatte, Wie trefflich weiß er z. B. in der Rede über die Tötung des Eratosthenes in der Charaktermaske eines naiv-gutmütigen, beschränkten Kleinbürgers und betrogenen Ehemannes aufzutreten. Diese Kunst der „Ethopöie", die ihm das Altertum mit vollem Rechte nachrühmt, war keineswegs nach dem Geschmacke Platons.[2] Wir sind hier nicht auf Schlüsse angewiesen. Hat doch der Verfasser des „Staates" geradezu die Fähigkeit verpönt, sich in jede beliebige Gestalt zu schicken, das Unedle und Geringfügige in vollendeter Weise nachzuahmen, und dabei als diejenigen, die dieser Tadel treffen sollte, neben den Dichtern ausdrücklich auch die Redner namhaft gemacht. Auch war Platons Antipathie gegen alles Banausische und Mesquine gewiß in keiner Epoche seines Lebens stärker, als da er im „Symposion" und im „Phädros" das Banner zugleich der großen Leidenschaft und der Transzendental-Philosophie entrollte. Hier tun sich die Pforten des Himmels auf und ihnen entströmt ein Glanz, vor dem die lysianische Kleinkunst nicht nur, vor dem auch die ganze von den Alten die „dünne" oder „schmächtige" genannte Redegattung erbleichen mußte. Nur im Vorübergehen wollen wir der Möglichkeit gedenken, daß auch persönliche Reibungen den im Wesen der beiden Naturen tief begründeten Gegensatz verschärft haben. Selbst in seiner „Verteidigung des Sokrates" mochte der demokratisch gesinnte Lysias diesen von seinen aristokratischen Freunden, einem Kritias und Alkibiades, zu deren

Ungunsten gesondert haben. Lysias' Gerichtsrede gegen Äschines hat diesen Sokratesjünger mit ebensoviel Witz als raffinierter Bosheit angegriffen, was dessen Mitschülern keineswegs gleichgültig sein konnte.[1] Die argen Beschimpfungen, welche die zwei gegen den Sohn des Alkibiades gerichteten Reden auf das Haupt dieses letzteren häufen, der bei Platon zum engsten Kreise der Sokrates-Genossen zählt, wollen wir nicht betonen, da der lysianische Ursprung jener Reden nicht endgültig feststeht.

Vieles von dem, was Platon von Lysias abstieß, konnte ihn wenigstens zeitweilig zu Isokrates hinziehen. Dieser war, wie vor allem sein „Areopagitikos" lehrt, ein Gegner der reinen Demokratie. In seiner Rede „Vom Gespann' verklärt er die Gestalt des Alkibiades. Ferner mußte die gemeinsame Gegnerschaft gegen Antisthenes ihn Platon näher bringen. Auch hatte Isokrates sich den von den Sokratikern ausgehenden ethischen Anregungen gegenüber nicht unzugänglich erwiesen. So darf es uns nicht wundernehmen, wenn dieser unter den zeitgenössischen Lehrern der Redekunst dem Platon noch als der unschädlichste, gewissermaßen als das kleinste Übel, erschien. Er konnte ihn mithin dem Lysias gegenüber in ein günstiges Licht stellen und ihn damit seinen Schülern als einen vergleichsweise harmlosen Lehrer der rednerischen Technik empfehlen.[2] Nicht allzu hoch darf man freilich jene Vorhersage anschlagen, die Platon am Schluß des Gespräches dem Sokrates in den Mund legt: Isokrates werde alle anderen Redner weit hinter sich lassen, ja, es wäre nicht zu verwundern, wenn er, dem etwas vom Philosophen innewohne und dessen Gesinnung eine weit edlere als jene des Lysias sei, ganz und gar zur Philosophie überginge. Wer gleich uns den „Phädros" nicht für ein Werk früher Jugend halten kann — und daran hindert schon die orphisch-pythagoreïsche Auffassung des Seelenschicksals —, der darf nicht daran denken, Platon habe die Erfüllung dieser Vorhersage ernstlich erwartet. Er schreibt (wie schon Cicero mit vollem Recht hervorhob) in reifem Mannesalter und kann unmöglich wähnen, daß die Entwicklung des fast um ein Jahrzehnt älteren Isokrates noch eine völlig neue Wendung nehmen werde. Insofern liegt in dieser Voraussage auch ein Ausdruck des Bedauerns, daß die ihr zugrunde liegende Hoffnung nicht verwirklicht ward; es ist ein von einem Anfluge von Herablassung nicht völlig freies Kompliment.[3]

In Wahrheit war Isokrates (436—338) ganz eigentlich das Urbild dessen, was man einen „beschränkten großen Mann" genannt hat. Und zwar hängt seine Beschränktheit mit seiner Größe aufs engste zusammen. Er war ein an Ideen nicht eben reicher Sprachkünstler ersten Ranges. Er hat die griechische Prosa von dem ängstlichen Gang und der abgezirkelten Steifheit ihrer älteren Vertreter erlöst. Er hat die große,

ebenmäßig dahinrollende — freilich durch ihr stetes Gleichmaß mitunter auch den Leser einlullende — Periode geschaffen. Nun ist aber unter einseitigen Begabungen die stilistische Virtuosität wohl diejenige, die am leichtesten zur Selbstüberschätzung wie zur Überschätzung durch andere führt. Wer Gedanken mit mehr als gewöhnlicher Gewandtheit darzustellen, sie zu weit mehr als gewöhnlicher Stattlichkeit und Glätte zu formen versteht, der erwehrt sich nur schwer der vom großen Publikum geteilten Täuschung, er sei selbst ein Massenerzeuger von Gedanken. Und wenn nun solch ein Stilkünstler, insoweit er Eigendenker ist, sich über das Durchschnittsniveau der Zeitgenossen hoch genug erhebt, um ihnen zu imponieren, nicht hoch genug, um sie zu befremden, dann pflegt sein Erfolg ein voller und dauernder zu sein. Das also geweckte starke Selbstgefühl aber vereinigt sich mit dem nicht ganz zu überwindenden Bewußtsein innerer Leere, um ihn mit mißgünstigem Auge auf diejenigen blicken zu lassen, die ihn an Sprachgewalt erreichen, an Gedankenmacht unendlich überragen. Das war in früheren und auch wieder in späteren Jahren das Verhältnis des Isokrates zu Platon. Der ehemalige Advokat, der diesen seinen Beruf verließ und vergessen machen wollte, war nun das Haupt einer angesehenen Schule der Beredsamkeit geworden. Er glaubte sich als solches durch die Heranbildung zahlreicher Staatsmänner und Schriftsteller, überdies — mit geringerem Recht — auch durch seine vielgeschäftige publizistische Tätigkeit um Athen und Griechenland gar sehr verdient gemacht zu haben. Von Platons Genie und weithin reichender Wirkung besaß er keine Ahnung. Stachelreden sind zwischen den beiden hin und her geflogen, und vornehmlich Isokrates ist es, in dessen Schriften man mehrfachen unfreundlichen Anspielungen auf den größeren Nebenbuhler begegnet. Bald blickt er, der sich der eigentliche „Philosoph“ zu sein dünkt, im Vollgefühl seiner nicht zu bestreitenden unmittelbaren Erfolge auf den Urheber unfruchtbarer Theorien geringschätzig herab; bald zollt er „den Fürsten der Streitkunst“ geradeso wie den Mathematikern und Astronomen den Tribut herablassender Anerkennung, indem er widerwillig zugesteht, daß sie durch Schärfung des Verstandes, durch Übung der Fähigkeiten die Jünglinge, die sie länger als andere gewissermaßen „in der Kinderschule“ festhalten, mindestens mittelbar für das Leben vorbereiten helfen. Unverhohlen hat sich seine Abneigung gegen den toten Platon geäußert, dessen „Staat“ und „Gesetze“ er, gewiß in unfreundlicher Absicht, sophistische Werke nennt.[1]

4. Gar schwierig ist die Frage zu entscheiden, ob der „Phädros“, dessen Verwandschaft mit dem nach 384 verfaßten „Symposion“ den Gedanken an zeitliche Nachbarschaft nahe legt, diesem vorangegangen oder nachgefolgt ist. Die im „Symposion“ weiter fortgeschrittene Ver-

feinerung und Läuterung der Erotik scheint dafür zu sprechen, daß dieser Dialog der spätere sei. Doch fehlt dem Schlusse die zwingende Beweiskraft, da auch ein bloßer Wechsel der Stimmung die Ursache dieser Verschiedenheit sein kann. Was uns vollends mit Mißtrauen gegen jene herkömmliche Folgerung erfüllt, das ist die nachstehende Erwägung. An einer von uns erwähnten Stelle des „Symposion“ blickt Platon mit noch ungeminderter Bewunderung zu den großen Dichtern und Gesetzgebern, einem Homer und Hesiod, einem Lykurg und Solon, empor, welchen der Philosoph nachstrebt und denen es dereinst gleichzutun als das höchste Ziel seines Ehrgeizes erscheint. Nahe am Ende des „Phädros“ hingegen, dort, wo er der Schriftstellerei überhaupt den Krieg erklärt, sieht er von der errungenen Höhe aus auch auf die Verfasser von Gedichten und von Gesetzeswerken, unter denen er Homer und Solon ausdrücklich namhaft macht, herab.[1] Damit entfernt er sich nicht nur beträchtlich weiter von der gangbaren griechischen Schätzung, die auch seinen Jugendwerken nicht fremd ist; er legt nicht nur ein erstarktes Selbstgefühl an den Tag; er bekundet auch eine Sinnesweise, zu der er sich (wenngleich nicht ohne alle und jede Einschränkung) auch in seinem Hauptwerke, dem „Staat“, das die Dichter ächtet und in der Gesetzgebung völlig neue Wege einschlägt, bekannt hat.[2]

Noch weit ernstere Schwierigkeiten bereitet uns das chronologische Verhältnis des „Phädros“ zu derjenigen Schrift, welche uns demnächst beschäftigen soll, zum „Phädon“.[3] Diesen dem „Phädros“ nachzustellen können uns sachliche Gründe von sehr scheinbarer Art veranlassen. Nicht nur wird im „Phädon“ die Ideenlehre als eine schon oft verhandelte, auch dem großen Leserkreis, an welchen dieses Werk sich wendet, längst bekannte Doktrin, ja fast wie ein Gemeinplatz behandelt. Auch die Beweisführungen, die den gesamten Inhalt des Dialogs bilden, sind durchweg auf jene Lehre aufgebaut. Im „Phädros“ hingegen wird die platonische Grundlehre in fast schüchterner Weise als eine völlig oder nahezu völlig neue eingeführt mit den Worten: „Denn man muß es doch wagen, die Wahrheit zu sagen, zumal wenn man über die Wahrheit spricht.“ Der also gebotenen Voranstellung des „Phädros“ aber treten die Sprach- und Stilkriterien hemmend in den Weg. Hier liegt ein Rätsel vor, dessen endgültige Lösung noch nicht gelungen ist. Darum aber den Sprachkriterien alles Zutrauen zu versagen, dazu wird sich kein Besonnener leicht entschließen. Ihr Zeugnis stimmt mit jenem der Sachkriterien sowohl in betreff der rein sokratischen Gespräche als in Ansehung der zahlreichen platonischen Alterswerke so gut als vollständig überein. Man hat die Gravitationslehre nicht darum fallen lassen, weil sie zuvörderst nur die Haupttatsachen der Planetenbewegungen, nicht aber deren sämtliche Störungen erklärt hat. An solche Störungen, an eine Durchkreuzung der Wirksamkeit der Haupt-

faktoren durch das Eingreifen von Nebenfaktoren wird man auch in unserem Fall zu denken haben. Daß die Prüfung der Zeitfolge irgendwelcher Schriften an dem Maßstab der Stilentwicklung ihres Autors ein völlig reinliches Fazit ergeben, daß eine solche Rechnung ohne jeden Rest aufgehen sollte, wer möchte das von vornherein erwarten? Zweier Möglichkeiten darf man in derartigen Fällen nicht vergessen. Ein Werk kann lange Zeit innerlich gehegt gewesen sein und dennoch seine sprachliche Gewandung später empfangen haben als ein anderes, dessen Konzeption eine ungleich jüngere ist. Und ein früher verfaßtes und veröffentlichtes Werk kann, zumal wenn sein äußerer Erfolg ein überaus bedeutender war, eine Umarbeitung von seiten des Verfassers erfahren haben und nur in dieser seiner späteren Stilgestalt auf die Nachwelt gekommen sein. Daß eben dies das Schicksal des „Phädros“ war, haben wir vordem wahrscheinlich zu machen uns bemüht.

Zehntes Kapitel.

Der „Phädon“ und Platons Unsterblichkeitsbeweise.

Hatte die Lehre von den Ideen im „Symposion“ nur eine beschränkte Anwendung gefunden, weist sie im „Phädros“ zur Seelen- und Erkenntnislehre gleichwie zur Ethik Beziehungen auf, so steht Platons Denken im „Phädon“ ganz und gar in ihrem Banne. Hier begegnet uns auch zum ersten Male der Kunstausdruck (eidos), der diese übernatürlichen Wesenheiten fortan bezeichnen sollte; unter ihnen werden nicht mehr bloß ethische und ästhetische Wertbegriffe, sondern Allgemeinbegriffe jeder Art und jedes Ranges namhaft gemacht; hier endlich wird auch schon das Verhältnis der Ideen zueinander, ihre Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit, nicht minder die Art, wie die Einzeldinge an ihnen Anteil nehmen, ins Auge gefaßt. Dazu stimmt es aufs beste, daß diese Doktrin als eine bereits vielverhandelte, den Unterrednern vertraute und geläufige bezeichnet wird. Mit einem Worte: Platons Geist ist nunmehr in der Ideenlehre völlig heimisch geworden; diese hat sich, wenn man so sagen darf, aus den großen Gefäßen des Systems in dessen feinste Äderchen ergossen.

Demgemäß ist ihrer Darstellung der letzte Rest von mythischer Umhüllung abgestreift; sie liegt uns klar und nackt vor Augen. Ist es dem „Symposion“ und dem „Phädros“ gegenüber vielleicht mit knapper Not

noch eben möglich, das substantielle Dasein der Ideen für einen nur bildlichen Ausdruck zu erklären, so versagt angesichts des „Phädon" jede derartige Auskunft oder Ausflucht. Wird hier doch das Fortleben der Seele nach dem Tode daraus gefolgert, daß ihr Dasein auch nicht erst mit der Geburt beginne, und dies wieder soll daraus erhellen, daß ihr nur in solch einem Vorleben die Anschauung der „Ideen" genannten Urbilder zuteil geworden sein kann![1] Damit aber haben wir auch schon den eigentlichen Kernpunkt dieses Gespräches bezeichnet, dessen mächtiger, mit allen Kunstmitteln verschwenderisch ausgestatteter Bau ebensosehr unsere höchste Bewunderung erregt, wie sein argumentativer Gehalt ernsten Anfechtungen ausgesetzt ist.

Der Dialog, dessen Schauplatz der Kerker des Sokrates ist, wird von einem Rahmengespräch umschlossen, welches die Einleitung, die Mitte und den Schluß des Werkes bildet. Im weltentlegenen peloponnesischen Phlius wünscht Echekrates von Phädon, dem Lieblingsjünger des Sokrates (vgl. S. 161 f.), Auskunft über dessen letzte Lebensstunden und über die Unterredung, die er damals im Gefängnis mit seinen Schülern gepflogen haben soll. Unter diesen wird Platon als abwesend genannt, ein deutlicher Wink, daß der Bericht in seinen Einzelheiten auf geschichtliche Treue keinen Anspruch macht. Vom frühen Morgen bis kurz vor Sonnenuntergang, dem Zeitpunkt, da Sokrates den Schierlingsbecher leert, unterhält sich dieser mit der ihn umgebenden Freundesschar und legt dabei die gelassenste Ruhe, die ungetrübteste Zuversicht, kurz jene Gesinnung an den Tag, die den „Phädon" zu einem Erbauungsbuch der Menschheit gemacht hat. Eben diese Heiterkeit im Angesicht des Todes und der Trennung von Angehörigen und Freunden ist es, die das peinliche Befremden einiger Jünger erregt. Sie verlangen von Sokrates eine Rechtfertigung dieses seines Verhaltens. Sie wird ihnen durch Darlegungen zuteil, die das ganze Leben als eine Vorbereitung für den Tod, das Körperdasein als eine Gefangenschaft der Seele, alle der Leiblichkeit entstammenden Begehrungen als ein Hemmnis der lauteren Erkenntnis und die Sehnsucht nach dem Tod als die dem Weisen zugleich geziemende und naturgemäße Gemütsverfassung bezeichnen.

So wird die Frage nach der Fortdauer der vom Körper geschiedenen Seele in den Mittelpunkt des Gespräches gerückt. Mit dem Erweis dieser These hat es sich Platon keineswegs leicht gemacht. Zwei thebanischen Jünglingen, Simmias und Kebes, vormaligen Schülern des Pythagoreers Philolaos, wird die Rolle der Opposition zugewiesen, einer mit ausdauernder Gründlichkeit und dem Aufgebot eindringenden Scharfsinns durchgeführten Opposition, welche Sokrates nötigt, von schwächeren zu stärkeren und von diesen zu den stärksten und nach Platons Meinung unwiderleglichen Beweisen aufzusteigen.[2] Diese Gründe und Gegengründe, ihre Abwägung und Beleuchtung, soll

uns späterhin beschäftigen. Ihre wechselweise Darlegung aber, die Unermüdlichkeit, mit welcher das Beweis-Turnier durchgekämpft wird, erfüllt einen doppelten Zweck. Sie soll den schließlich erzielten Ergebnissen, der Frucht eines rückhaltlosen, von keiner Vorliebe beeinflußten, selbst nicht von der Scheu, den scheidenden Meister zu kränken, behinderten Meinungsstreites den denkbar höchsten Grad gegenständlicher Sicherheit verleihen. Und indem Platon den Sokrates jedem Einwurf gegen die ihm eben in dieser Stunde zumeist am Herzen liegende Lehrmeinung williges Gehör schenken, ja ihn zur unverhohlenen Darlegung solcher Einwürfe dringend auffordern und aller „Misologie", das heißt dem „Redenhaß" oder besser der Prüfungsscheu, unerbittlich den Krieg erklären läßt, hat er zugleich dem wahrhaft philosophischen Geist eine Huldigung dargebracht und seinem geliebten Lehrer ein Denkmal errichtet, wie sie herrlicher nicht gedacht werden können. An der Triftigkeit der Unsterblichkeitsbeweise mögen viele Leser des „Phädon" zweifeln. Seine dem Leben abgewandte asketische Grundstimmung mag manchen von uns zurückstoßen. Dem Evangelium der uneingeschränkten Denkfreiheit kann kein Feind der geistigen Verfinsterung, kein von echtem Wahrheitsdrang Erfüllter lauschen, ohne in Ehrfurcht das Knie zu beugen.

2. Erscheint der „Phädon" somit in erster Reihe als ein Ausdruck des unerschrockenen und unablässigen Ringens nach dem Erwerb vernunftbegründeter Überzeugungen, so gehen Gemüt und Phantasie dabei doch keineswegs leer aus. An jener Stelle des Gespräches, wo nach Erledigung der zwei ersten Beweise und der an sie geknüpften ethisch-religiösen Ermahnungen feierliche Stille eintritt und Sokrates selbst in wortloses Nachdenken versinkt — an diesem Höhepunkte seines Werkes glauben wir Platons Herz lauter als sonst pochen zu hören. Er ist ergriffen, und seine Ergriffenheit gibt sich in der Weise kund, wie sie sich bei wahrhaft großen Schriftstellern zu äußern pflegt. Bild um Bild, Gedanke um Gedanke steigt aus den bewegten Tiefen seines Innern wie aus einem unversieglichen Born empor.[1]

Das Treiben derjenigen, deren Seele nicht mehr an den Körper „genagelt" und „geleimt" ist und die sich doch immer wieder den Lüsten und Leiden überlassen, welche sie von neuem in das leibliche Dasein verstricken — dies ihr Tun wird ein Gegenstück zur end- und fruchtlosen Webearbeit der Penelope genannt. Da die Mitunterredner die in ihnen zurückgebliebenen Bedenken aus Schonung für Sokrates vorzubringen zögern, erinnert dieser sie an den Gesang der Schwäne, der hell und jubelnd in der Stunde des Todes ertönt, in welchem auch sie, die der Zukunft kundigen Diener des Weissagegottes Apollon, kein Übel erblicken. Der Zweifel, ob die Seele nicht etwa zwar langlebig, aber darum doch nicht unsterblich sei, wird durch einen sinnigen Vergleich erläutert.

Vielleicht ergehe es der Seele mit der langen Reihe ihrer Einkörperungen nicht anders als dem Weber mit den von ihm verfertigten und getragenen Gewändern. Er mag gar viele von diesen abnützen und überdauern und dennoch von dem letzten, das er im Greisenalter gewoben hat, schließlich überdauert werden. Vermöge man nicht das feste Fahrzeug einer „göttlichen Rede" zu besteigen, so zieme es, sich von dem besten und haltbarsten der menschlichen Beweise wie von einem Floß durch das Meer des Lebens tragen zu lassen, wobei dem griechischen Leser das Bild des sich aus dem Schiffbruch rettenden Odysseus vor die Augen treten mußte. Die in ihren Bemühungen erlahmenden Freunde ruft Sokrates, wie der Feldherr „geschlagene und flüchtige Truppen", dazu auf, sich zu neuem Angriff zu sammeln. Dem neben ihm auf einem Schemel sitzenden Phädon fährt seine Hand liebkosend durch die schönen langen Locken, die wohl am nächsten Morgen dem Schermesser verfallen sein werden. Aber nicht um mich, so etwa fährt Sokrates fort, sollst du trauern; wohl aber wollen wir beide noch heute unser Haar scheren, falls „die Rede" (der Beweis) uns sterben sollte und wir sie nicht ins Leben zurückzurufen vermögen. Das gewaltigste Hindernis solchen Gelingens, die Prüfungsscheu oder der „Redenhaß", wird mit dem Menschenhaß verglichen; beide entstammen der Vertrauensseligkeit, den Enttäuschungen, welche dieser allzeit harren, und der aus ihnen erwachsenden Verbitterung. Im steten Wechsel anmutreicher Wendungen und tiefsinniger Gedanken fließt so die Erörterung dahin, bis endlich aus dem Widerstreit der Argumente „wie aus dem Auf- und Abfluten des Eurīpos" der letzte und stärkste Beweis auftaucht, bei welchem es Platon bewenden läßt.

Dann werden aus dem also gesicherten Glauben an die Unzerstörbarkeit der Seele die ihrer Pflege während der Lebensdauer geltenden Folgerungen gezogen.[1] Denn wäre mit dem Tod alles zu Ende, so könnte er ja in Wahrheit ein „Fund für die Bösen" heißen, die mit dem Leib zugleich der Seele und ihrer Schlechtigkeit ledig würden. Nun aber ist sie unsterblich und bringt in den Hades ihre „Bildung und Nahrung" mit, von der ihr Heil und Unheil bedingt ist. Der Schilderung der Unterwelt geht eine Darstellung der Erde voraus, die als eine Kugel frei im Raume schwebe (die zuerst von Parmenides verkündete pythagoreïsche Lehre, vgl. I⁴ 151) und deren Schwebezustand in der von Anaximander herrührenden Weise mit ihrem auf der allseitigen Gleichartigkeit des Himmelsgewölbes beruhenden Gleichgewicht erklärt wird (vgl. I⁴ 43 f.). Die Größe der Erde ist in Wahrheit eine ungeheure. Die menschlichen Wohnstätten befinden sich nicht, wie man gewöhnlich meint, auf ihrer Oberfläche, vielmehr in Einsenkungen dieser ihrer Oberfläche, in denen die Wässer zusammenrinnen, die Luft minder rein und hell, das Gebirge von Fäulnis zerfressen ist. „Wie Frösche um einen

Sumpf", so wohnen wir um das Mittelmeer, „viele andere aber anderwärts an vielen solchen Orten. . . . Die Erde selbst jedoch liegt rein in dem reinen Himmel, den die meisten Äther nennen." Unsere Täuschung gleiche derjenigen von Wesen, die im Meeresgrunde hausten und, weil sie durch das Wasser die Sonne und die anderen Gestirne erblicken, das Meer für den Himmel hielten. Wüchsen uns Flügel und gelangten wir an die Grenze der trüben Luft, dann würden, wie die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer emportauchen, unseren Teil der Erde sehen, so auch wir den wahren Himmel, das wahre Licht und die wahre Erde erkennen. Und wie die Meerestiefe mit ihren Klüften, ihrem Sand und unendlichen Schlamm sich zu unserer Erde und ihren Schönheiten, so verhält sich diese unsere zu jener wahren Erde. Dort seien alle Farben weit glänzender, alle Gewächse herrlicher und die Berge aus Edelsteinen geformt.

Dieses Phantasiebild, dem Platon selbst nur den Wert einer Mutmaßung beilegt, mochte auf seine Leser einen weit stärkeren Eindruck üben als auf uns, die dabei einigermaßen an die Märchen von 1001 Nacht gemahnt werden. Es ist Platons Schönheitsdurst, der selbst in diesem aller Sinnlichkeit und aller Erotik abgewandten Werke nur an der Ausmalung eines glänzenden Weltbildes sein Genügen finden konnte. Auch bot dasselbe eine wirksame Folie für die diesmal kurz, aber überaus drastisch beschriebenen Schrecknisse des Tartaros. Den Strafen der Übeltäter steht der Lohn der Guten gegenüber, die aus unserer Welt auf die „wahre Erde" und schließlich in ein völlig körperloses Dasein gelangen. Dieses verbringen sie in Wohnstätten, auf deren Darstellung verzichtet wird. Der Dialog schließt mit jener ebenso einfachen als erhabenen Schilderung der letzten Lebensmomente des Sokrates, die allen Gebildeten geläufig ist (vgl. S. 85 f.).

3. Unsere erste Bemerkung gilt der Gefühlswirkung des „Phädon". Diese wäre größer, wenn die zur Schau getragene Zuversicht auf den Gewinn jenseitiger Seligkeit eine geringere wäre. Tiefer bewegt uns jedenfalls der gleich frohe Todesmut des Sokrates der „Apologie", der von solcher Hoffnung nichts weiß und selbst die Frage nicht entscheiden will, ob ihn nach diesem Leben ein traumloser Schlaf, dem kein Erwachen folgt, oder der Aufenthalt im Schattenreich erwarte. Geradezu unvergleichlich aber ist der Wert des „Phädon" als eines philosophischen Kunstwerks. Ja, er ist der Abdruck aller Vorzüge Platons, ein Verein von alle dem, was dessen übrige Werke ziert, ohne irgendeinen der Auswüchse, die manche von ihnen verunstalten. Der Dialog steht in einem Gleichenpunkte der platonischen Entwicklung. Der scharfsinnige Dialektiker und der phantasievolle Dichter, der begeisterte Verehrer freier Vernunftforschung

und der von intensiven religiösen Gesinnungen durchglühte Enthusiast — keiner von ihnen nimmt dem andern den Raum weg, ihre Stimmen verbinden sich zu einem Einklang, den kein einziger Mißton stört. Auch nicht der Mißton der Herbigkeit und Unbilligkeit. Der „Phädon" ist frei von Äußerungen jenes platonischen Hasses, der minder berufen, aber vielleicht kaum weniger bedeutungsvoll ist als die platonische Liebe. Solch ein Gleichgewicht der Eigenschaften und der Kräfte begegnet selbst bei begnadeten Geistern nur vereinzelt. Auch in Platon sollte es nicht dauernden Bestand gewinnen. Als er den „Phädon" schrieb, lebte er noch des Glaubens, daß die äußerste argumentative Schärfe und Kühnheit seine moralischen und religiösen Überzeugungen nur zu befestigen, nicht zu erschüttern vermöchte. Es kam die Zeit, da er seines Irrtums gewahr ward. Grub der Zweifel im „Phädon" nur eben tief genug, um Platon die Aufführung von Fundamenten zu ermöglichen, die seinen Gedankenbau dauernd zu festigen schienen, so drang er allmählich in immer größere Tiefen, bis endlich jene Fundamente selbst ins Wanken gerieten. Den Darlegungen der Skepsis („Parmenides") folgen die Versuche der Umbildung und Anpassung („Sophist" und „Staatsmann"). Endlich rettet Platon seine teuersten Güter aus den Stürmen der Dialektik; er sagt dieser selbst nicht minder als der Duldung und der Denkfreiheit Lebewohl: in den „Gesetzen" feiert die im „Phädon" verpönte „Misologie" mehr als einen Triumph, und der das Kreuzverhör verkörpernde S o k r a t e s verschwindet von der Bühne.

Solch ein Gleichenpunkt liegt naturgemäß in der Mitte der Entwicklungsbahn. Wie ferne der „Phädon" dem Endpunkt des platonischen Philosophierens, den „Gesetzen", steht, konnten wir soeben wahrnehmen. Allein auch von dessen Anfangspunkt, der „Protagoras"-Gruppe, trennt ihn eine weite zeitliche Kluft. Weist doch der „Phädon" in unverkennbarer und allgemein anerkannter Weise auf den „Menon" zurück.[1] Und daß dem „Menon" der „Protagoras" vorausliegt, darf als unbedingt sicher gelten (vgl. S. 294). Dasselbe Ergebnis läßt sich auch durch unmittelbare Vergleichung erzielen. Die Klugheitsmoral, jene hedonische Meß- und Rechenkunst, welche der Schluß des „Protagoras", wenngleich nicht ohne jeden Vorbehalt, darlegt, kehrt im „Phädon" wieder, aber ihr Erzeugnis heißt hier ein „Schattenbild" der echten, auf innerer Läuterung beruhenden Tugend, eine „knechtische" Gesinnung, eine aus Zuchtlosigkeit geborene Züchtigkeit, eine der Feigheit entspringende Tapferkeit. Jene Meß- und Rechenkunst gilt Platon hier als ein Surrogat, das der großen Masse frommen mag, des Weisen aber nicht würdig ist. Die Heftigkeit dieser Akzente wird sich im Laufe der Zeiten wieder mildern. Dem Ausschlag des Pendels nach rechts und links folgt seine Mittellage; eben in den „Gesetzen" wird neben der idealen Begründung der Moral deren Lustbegründung eine zwar untergeordnete, aber doch geachtete

Stellung eingeräumt (vgl. S. 256 f.). Beiläufig bemerkt: auch der „Euthyphron“ ist dem „Phädon“ vorangegangen, da dieser genau so wie der „Staat“ die Frömmigkeit nicht unter den Haupttugenden aufzählt, was angesichts der den Dialog durchwaltenden religiösen Gesinnung doppelt auffällig ist und unmöglich auf Zufall beruhen kann (vgl. S. 286 f.). Die untere Zeitgrenze bezeichnen jene Stellen des sechsten und siebenten Buches des „Staates“, in denen man kaum umhin kann, eine Selbstberichtigung Platons zu erblicken. Sie gilt dem im „Phädon“ dargelegten methodischen Grundsatz, von einer Hypothese immer zu einer neuen und umfassenderen aufzusteigen und die aus jeder solchen Hypothese fließenden Folgerungen auf ihre Übereinstimmung oder ihren Widerspruch zu prüfen. Dem gegenüber enthalten jene Bücher des „Staates“ die Mahnung, nicht bei Hypothesen stehen zu bleiben, sondern diese nur als Handhaben und gleichsam als Schrittsteine zu betrachten, die uns zu nicht mehr hypothetischen obersten Prinzipien den Weg zu weisen bestimmt sind.[1]

Wie vollständig die orphisch-pythagoreïsche Sinnesart vom Verfasser des „Phädon“ Besitz ergriffen hat, erhellt schon aus unserer Skizze dieses Gespräches. Ausdrücklich wird der „Schlammpfuhl“ der Orphiker erwähnt; ebenso die pythagoreïsche Versetzung von Menschenseelen in Tierleiber, und zwar je nach ihrer inneren Verwandtschaft mit den entsprechenden Tierarten, so daß z. B. aus Räubern und Tyrannen Wölfe, Habichte und Geier werden u. dgl. m. (vgl. das S. 326 aus dem „Phädros“ Mitgeteilte).

Ganz eigenartig ist die Stellung, welche der „Phädon“ zur Seelenfrage einnimmt. In einem der Unsterblichkeitsbeweise wird die Seele ein durchaus einfaches Wesen genannt und mit dem Erkenntnisprinzip ineinsgesetzt (vgl. unten S. 343 f.). Daraus ergibt sich ein Gegensatz zum „Phädros“ sowohl als zum „Staate“ und zum „Timäos“, welche insgesamt die dreifach geteilte Seele kennen. Insoweit entspricht die Darlegung des „Phädon“ vielleicht einer früheren Stufe der platonischen Seelenlehre. Allein durchaus verfehlt wäre es, den „Phädon“ deswegen nahe an die rein sokratischen Gespräche und deren Intellektualismus heranzurücken. Der echte Sokratismus kennt keinen bösen Willen, nur Irrungen des Intellekts. Jeder will das Gute; bloß mangelhafte Einsicht hindert viele, dieses zu ergreifen. Ganz anders im „Phädon“. So wenig wird hier die Bedeutung der „vernunftlosen Seelenteile“ (um den aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen) ignoriert, daß das Leben des Weisen vielmehr als ein fortwährender Kampf gegen die dem Leib entstammenden, die Seele befleckenden und zum Unrecht verführenden Begehrungen erscheint. Wie konnte aber dann Platon, so fragt man sich, die Seele hier trotzdem für ein einfaches, für ein bloßes Vernunftwesen erklären? Wir dürfen wohl wie folgt antworten. Die in augenfälliger

Weise körperlich bedingten seelischen Funktionen werden im „Phädon“ noch nicht als eigentlich seelische Betätigungen begriffen, sie werden vielmehr (vermöge derselben naheliegenden Irrung, die unsere populäre Redeweise so oft beeinflußt) geradezu als „Affektionen des Leibes“ angesehen und bezeichnet, ja sogar die tätigen Affekte wie Zorn, Ehrgeiz u. dgl. werden in unserem Gespräch in diesem Licht betrachtet. Seelisch will eben Platon hier nur das nennen, was ihm als unsterblich gilt, und dafür hält er nur das zur Herrschaft bestimmte, das Vernunft-Prinzip im Menschen. Der Kern dieser Auffassung kehrt in größerer begrifflicher Klarheit im „Staate“ und zumal in dessen Fortsetzung, im „Timäos“, wieder, der drei Seelen, die vernünftige Kopf-Seele sowie die in der Brust und im Unterleib seßhafte Gemüts- und Begierden-Seele, unterscheidet, aber nur jener ersten und vornehmsten von ihnen die Unsterblichkeit zuerkennt.[1] Und hierin steht der „Phädon“ dem „Staat“ und dem „Timäos“ sogar näher als dem „Phädros“, der in dem Bilde von dem Wagenlenker und den zwei Rossen die Dreiheit der Seelenteile als eine auch im Vorleben (und also auch im Nachleben) der Seele zur Geltung gelangende Tatsache anzuerkennen und somit nicht dem Vernunftelement allein die Unsterblichkeit zuzusprechen scheint.

Was soll es übrigens bedeuten, wenn in der Schilderung der Unterwelt, die den Schlußteil des „Phädon“ bildet, auch Seelen erscheinen, die „durch die Größe ihrer Verfehlungen, durch gehäufte Mordtaten, durch vielfachen und schweren Tempelraub bis zur Unheilbarkeit“ verdorben und darum für alle Ewigkeit in den Tartaros gebannt sind? Ist es wirklich nur der durch jene Missetaten und die sie erzeugenden körperlichen Begehrungen unheilbar zerrüttete Intellekt, den Platon hier im Auge hat? Das ist nicht eben wahrscheinlich, aber doch nicht geradezu unmöglich. Was sollen wir aber von den gleichfalls schwer, aber nicht unrettbar verdorbenen Seelen denken, welche zum Zweck der Läuterung Strafen erleiden, sich von diesen zu befreien trachten, um Hilfe rufen und die Verzeihung jener erflehen, gegen die sie gefrevelt haben? Mag hierbei immerhin manches nur mythische Einkleidung sein, im Kern der Darstellung liegt es, daß die von Qualen heimgesuchten und sie fliehenden Seelen Platon nicht als nur denkende, vielmehr zugleich als fühlende und tätige Wesen gegolten haben. So darf man denn behaupten, daß Platon zwar im allgemeinen die Unsterblichkeit bloß der einheitlichen Vernunftseele gelehrt, in der Detailausführung aber, vom anthropomorphischen, nach voller Ausgestaltung auch dieser Persönlichkeiten verlangenden Trieb überwältigt, das intellektuelle Prinzip mit affektiven und Begehrungs-Elementen ausgestattet und verflochten hat. Vielleicht hätte er, darüber befragt, erklärt, daß an jenen Seelen noch immer ein Rest von Leiblichkeit hafte, wie er denn eben dies in Wahrheit von den gespensterartig um die Begräbnisstätten irrenden Seelen behauptet, die vom

Körperlichen nicht genügend abgelöst, von ihm durchsetzt und somit, da sie an Sichtbarem noch Anteil haben, auch selbst sichtbar geworden sind. So würden denn auch derartige nur erst unvollständig geläuterte Unterwelts-Seelen noch immer, wenn auch in geringerem Maße als die Erden-Seelen, (um an ein schönes Bild des „Staates" zu erinnern) dem Meergott Glaukos gleichen, welchem Körperteile abgebrochen und abgerieben, dafür aber Muscheln, Steine und Seetang angewachsen sind.[1]

4. Der Unsterblichkeitsbeweise gibt es im „Phädon", wie Hermann Bonitz in einer meisterhaften Analyse dargetan hat, drei, die insgesamt auf der Ideenlehre fußen.[2] Doch besteht hier ein bedeutsamer Unterschied. Die zwei ersten, gleichsam ins Vordertreffen gestellten, entlehnen ihre Prämissen der Ideenlehre nur zum Teil, zum andern Teil stützt Platon sie mit vollem Bewußtsein auf Sätze, die seinen Vorgängern, den Naturphilosophen, angehören. Darum besitzen diese Beweise für ihn auch keine unbedingte Geltung; darum läßt er ihnen in deutlicher Sonderung und geraumer Entfernung das nach seiner Meinung mit zwingender Beweiskraft ausgerüstete dritte Argument nachfolgen. Diese Sonderung wird in überaus kunst- und sinnreicher Weise ausgeführt. Nicht nur der Streit um Einwürfe des Simmias und des Kebes schiebt sich trennend dazwischen. Den eigentlichen Übergang bildet eine Schilderung des geistigen Entwicklungsganges des Sokrates, deren Zweck und Ziel es ist, die Abkehr von der Natur- und die Hinwendung zur Begriffsforschung zu rechtfertigen und darauf hinzuweisen, daß der dritte Beweisgrund von der ersteren nichts mehr erborgt und ausschließlich auf die letztere gebaut ist. Den Wendepunkt jener Entwicklung bildet das Bekanntwerden mit der Nūs-Lehre des Anaxagoras, die Sokrates anfangs mit Begeisterung erfüllt, gar bald aber enttäuscht hat, weil der Klazomenier zwar jenes vielverheißende Geistprinzip an die Spitze gestellt, es im einzelnen aber gar unzulänglich verwendet habe. Auch ihm sei es nur darum zu tun gewesen, physische oder mechanische, nicht Zweck-Ursachen zu ermitteln (vgl. I[4] 179).

Nicht wodurch etwas geschehe, sondern warum es geschehe, sei aber allerwärts die Hauptfrage, die auf das Beste gerichtete Absicht sei die eigentliche Ursache alles Geschehens. Nicht zu ihrer Erkenntnis aber führe die herkömmliche Naturbetrachtung, vielmehr nur zur Einsicht in das, „ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte". Etwa so, wie wenn jemand des Sokrates gegenwärtiges Verweilen und Sitzen im Kerker nicht aus seiner Verurteilung und aus seiner Überzeugung von der Unrechtmäßigkeit der Flucht, sondern daraus ableiten wollte, daß sein Leib aus Knochen, Sehnen und anderen Teilen bestehe, die ihn zum Sitzen befähigen; oder wenn man als Ursachen des jetzt geführten Gespräches den Schall, die Luft, das Gehör u. dgl.

namhaft machen wollte. Mit dieser Erzählung, die wirklich manche biographische Züge enthalten mag, deren Hauptabsehen es aber ist, die Alleinberechtigung der sokratisch-platonischen Forschungsweise darzutun, verschlingt sich die Darlegung von begrifflichen Schwierigkeiten, die auf dasselbe Ziel hinweist.

Und hier wird jene Wendung von der Natur- zur Begriffsphilosophie durch ein glänzendes Bild versinnlicht. Sokrates ward, so bemerkt er, vom Anblick des Universums nicht weniger geblendet als jene, die etwa bei der Beobachtung einer Sonnenfinsternis ihr Auge auf den gewaltigen Leuchtkörper selbst richten und es darum vorziehen, „sein Spiegelbild im Wasser oder etwas Derartigem“ zu betrachten. So habe auch er sich von den Dingen zu den Begriffen gewendet; aber freilich wolle er — so fügt Platon, das Schiefe dieses Vergleiches berichtigend, sofort hinzu — damit keineswegs einräumen, daß die Begriffe ein blasseres Abbild des wahrhaft Seienden darstellen als die Sinnendinge.

Der e r s t e der drei Unsterblichkeitsbeweise lautet, auf seinen bündigsten Ausdruck gebracht, also: Alles Weltgeschehen bewegt sich in Gegensätzen (die Lehre H e r a k l i t s); dem Erdendasein der Menschenseele ist ein gegensätzlich geartetes, die Anschauung der Ideen in sich fassendes Vorleben vorangegangen; darum muß ihm auch ein solches Nachleben folgen.

Jener Rundgang alles Geschehens wird in höchst geistvoller Weise dargelegt. Auch sei der stete Wechsel von Wärme und Kälte, von Schlaf und Wachen, von Mischung und Trennung der Stoffe ein unerläßlicher. Würde doch der Naturprozeß, wenn er nur nach einer Richtung hin verliefe, schließlich ein ewiges Einerlei, eine Erstarrung zuwege bringen; das Universum würde in einen E n d y m i o n s schlaf versinken — eine Erörterung, die an die moderne Lehre von der Entropie erinnert, von dem einstigen Erlöschen aller Massenbewegung, die fortwährend in Molekularbewegung (Wärme) verwandelt wird, während dieser keine vollständige Rückverwandlung zuteil wird. Freilich sollte man denken, daß der Kreislauf des Stoffes allein ausreicht, um jenes „Lahmwerden“ der Natur in Ansehung der organischen und unorganischen Welt hintanzuhalten, und ferner, daß der Wechselzustand der Seele, die einmal vom Körper frei, ein anderes Mal wieder an ihn geknüpft ist, nicht einmal ein genaues Analogon zu jenen Wandelprozessen bietet. Doch mag die Analogie auch keine genau zutreffende und solch ein Analogieschluß an sich ein keineswegs zwingender sein, immerhin lehnt sich dieses Argument in seinem ersten Teil an wirkliche Normen des Naturgeschehens an, während nur die zweite Prämisse der spezifisch platonischen Erkenntnistheorie entnommen ist.

Der z w e i t e Beweis besitzt die folgende Gestalt: Alles Vergehen ist eine Auflösung von Zusammengesetztem; unauflöslich und somit un-

vergänglich ist hingegen alles Einfache; schlechthin einfach ist das an sich Seiende, die Idee; das Erkennende und das Erkenntnisobjekt sind einander wesensgleich (Lehre des Empedokles und anderer); darum ist die die Ideen erkennende Seele gleichfalls einfach, d. h. unauflöslich und somit unvergänglich. — Die Anknüpfung an Lehren der Naturphilosophen erstreckt sich hier weiter, als wir angedeutet haben. Denn auch der Satz, daß aller Untergang eine Auflösung, eine Trennung des Zusammengesetzten ist, ward, wie unsere Leser sich erinnern, von Anaxagoras und Empedokles verkündet und der gangbaren Ansicht, daß es einen wirklichen Untergang gebe, mit Nachdruck gegenübergestellt (vgl. I [4] 174 und 192), während die Leugnung jedes eigentlichen Entstehens und Vergehens die gemeinsame Lehre der Physiologen überhaupt war. An der Einfachheit der Seele hat Platon selbst, wie bereits bemerkt, nicht stetig festgehalten; die Schwierigkeit, sie mit den psychologischen Tatsachen in Einklang zu bringen, tritt am deutlichsten an jener Stelle des „Staates" hervor, an welcher die Dreiteilung der Seele ausdrücklich für das irdische, an den Körper gebundene Dasein der Seele behauptet, für ihre selbständige Existenz hingegen geleugnet wird.[1] Späterhin ist jedoch jene im „Phädon" vorausgesetzte Doktrin die herrschende geworden und ist es bis auf die Gegenwart geblieben. Erst unsere Zeit hat ihre Geltung ernstlich angefochten und der vermeintlichen Einfachheit der Seele Tatsachen des „doppelten Bewußtseins" und verwandte Vorgänge entgegengestellt.

Ehe Platon das dritte und seines Erachtens entscheidende Argument vorbringt, läßt er eine Gegentheorie erörtern und schließlich widerlegen. Es ist das die später von Peripatetikern wie Aristoxenos und Dikäarch vertretene, vielleicht von Philolaos herrührende Lehre, die Seele sei eine Harmonie des Leibes oder, wie die Lehre anderswo lautet, der vier den Körper bildenden Elemente, d. h. ihre wechselseitige Abstimmung.[2] Dem dabei vorschwebenden Vergleich mit den einem Musikinstrument entlockten, in reinen Intervallen erklingenden Tönen scheint die folgende Erwägung zugrunde zu liegen. Wie den stofflichen Saiten einer Leier die unstofflichen reinen Tonverhältnisse, so entstammen den leiblichen Organen die seelischen Verrichtungen. Das Unsichtbare und Untastbare entspringt hier wie dort dem Tastbaren und Sichtbaren, das Feine dem Groben, das überaus Wertvolle dem vergleichsweise gering Geachteten. Mit gleichem Fug ließe sich das Seelische dem köstlichen Duft vergleichen, der aus einer unscheinbaren Pflanze hervorströmt. Der Hauptsache nach diente das Gleichnis sicherlich dazu, die Annahme zu erschüttern, die psychischen Vorgänge seien eines höheren als bloß körperlichen Ursprungs, und das Wesentliche an der auf dieses Gleichnis sich gründenden Lehre war offenbar der Satz: die Seelenprozesse sind eine Leistung leiblicher Fak-

toren; es bedarf nicht der Voraussetzung eines besonderen Wesens als ihres Trägers und Erzeugers. Es ist mit einem Worte jene Seelentheorie, die man die materialistische zu nennen pflegt, aber frei von der Begriffsverwirrung, der die psychischen Verrichtungen selbst als etwas Körperliches und nicht bloß als ein Erzeugnis von Körperlichem gelten. Der Haupteinwurf, den Platon gegen diese Lehre erheben läßt: die Tugend sei ein Einklang oder eine Harmonie seelischer Verrichtungen, und sie müßte demnach, was widersinnig ist, als eine „Harmonie der Harmonie“ betrachtet werden, trifft daher nur ihre äußere Einkleidung, nicht ihren Kern. Dieser verliert sein Daseinsrecht erst auf jener höheren Erkenntnisstufe, zu der die kyrenäische Denkrichtung den Weg zu bahnen begonnen, die aber das gesamte Altertum niemals vollständig erreicht hat. Die materialistische Seelentheorie räumt vor der Einsicht das Feld, daß wir von einer an und für sich existierenden Materie überhaupt nichts wissen, und daß Bewußtseinsphänomene das Letzte und Tiefste sind, zu dem unsere Analyse der Tatsachen vordringt.

Das dritte Argument selbst fußt auf dem (freilich keineswegs scharf gefaßten) Satze des Widerspruchs: Gegensätze schließen einander aus. Auf die Ideenwelt angewendet besage dies, daß eine Idee eine ihr entgegengesetzte Beschaffenheit nicht in sich aufzunehmen vermag. Ebenso wird der mittelbare Widerspruch behandelt. Das Einzelding, das an einer Idee Anteil hat (d. h. dessen wesentliches Merkmal diese Idee ist), sei unvermögend, die Idee des Gegenteils oder das an dieser Anteil habende Einzelding in sich aufzunehmen. Hier finde vielmehr eine Alternative statt: entweder das Ding wird aufhören zu sein, was es war, wird als solches untergehen; oder es wird unversehrt entweichen. Naht z. B. das an der Idee der Wärme teilnehmende Feuer dem an der Idee der Kälte teilhabenden Schnee, so bringt entweder das Feuer dem Schnee oder der Schnee dem Feuer den Untergang. Anders stehe es mit der Seele. Diese habe Anteil an der Idee des Lebens; das Gegenteil des Lebens sei der Tod; die Seele sei mithin dem Tode fremd; naht ihr also die Vernichtung, wie sie das Feuer dem Schnee oder der Schnee dem Feuer bringt, so ist der Erfolg nicht ihr Untergang, sondern ihr unversehrtes Entweichen; sie ist unvergänglich.

5. Die Ironie des Schicksals hat es so gefügt, daß dieser von seinem Urheber am höchsten geschätzte Beweis dem unbefangenen Beurteiler die meisten Blößen bietet. Die Anwendung des Satzes des Widerspruchs auf die Ideenwelt darf man Begriffs-Mythologie nennen. Die Exemplifikation an Schnee und Feuer ist eine wenig glückliche. Sind doch Wärme und Kälte keineswegs absolute, sondern durchaus relative Bestimmungen. Ja der Wasser-Schnee — so kann ein moderner Physiker einwenden — ist warm, verglichen mit dem Kohlensäure-

Schnee, den unsere Laboratorien erzeugen. Auch was das wesentliche Merkmal eines konkreten Dinges sei, steht keineswegs unverrückbar fest. In betreff des Schlußteils des Argumentes hat man die Wahl zwischen zwei für seine Triftigkeit gleich sehr verhängnisvollen Auslegungen. Entweder die Seele gilt als Lebensprinzip von vornherein für unsterblich; dann liegt uns ein Umgehen der Frage, eine *petitio principii* vor; während der Beweis dann noch weiter fortzuschreiten scheint, wechselt er in Wahrheit nur seine sprachliche Gewandung. Oder Platon begeht — wie ein Ausleger der jüngsten Zeit wohl richtig annimmt[1] — einen „Fehlschluß", indem er vorerst nur voraussetzt, daß die Seele als Trägerin des Lebens „das Gegenteil des Lebens, den Tod", ausschließt, woraus zunächst nur folgt, daß sie „sofern und solang sie existiert, nur lebendig und nie tot sein kann", während hieraus fälschlich die „Unsterblichkeit" der Seele im Sinne ihrer Unvergänglichkeit gefolgert wird. Von aller Kritik abgesehen, verdient es übrigens bemerkt zu werden, daß die Seele im zweiten Argument das Erkenntnisprinzip, hier aber das Lebensprinzip bedeutet. Demnach erstreckt dieser Unsterblichkeitsbeweis, wie längst erkannt, seine Geltung nicht auf die Menschenseelen allein, ja nicht einmal bloß auf die Tierseelen, sondern auch auf die von den Alten gleichfalls „Seele" genannte Lebenskraft der Pflanzen. Im „Phädon" wird auf diese Tragweite des Arguments nicht ausdrücklich hingewiesen, wohl aber enthält der „Timäos" die Lehre, daß die an Zahl beschränkten Seelen der Reihe nach zur Belebung und Beseelung der verschiedenartigsten Organismen dienen.

Nicht als Lebensprinzip allein, auch als das Prinzip aller Bewegung hat Platon bisweilen die Seele betrachtet und darauf ihre Unsterblichkeit begründet. Hierin folgte er dem Vorgang des Alkmeon (vgl. I[4] 124 ff.). Diese Auffassung kennt der „Phädros", und sie kehrt an einer Stelle der „Gesetze" wieder. Danach ist die Seele „Quelle und Ursprung aller Bewegung", das „einzige sich selbst Bewegende", während alles andere seine Bewegung von außen empfängt. Dasjenige aber, das den Ursprung seiner Bewegung in sich selbst hat, könne weder entstehen noch vergehen. In dieser Beweisführung des „Phädros" tritt übrigens der vollständige Bruch mit dem Hylozoismus (der Stoffbelebung) der alten Naturphilosophen, die Depotenzierung der Materie zum erstenmal klar zutage (vgl. I[4] 284 f.).

Da in den „Gesetzen" von der Ideenlehre überhaupt kaum die Rede ist, so hat vielleicht den greisen Platon die ganz und gar auf diese Doktrin aufgebaute Beweisführung des „Phädon" nicht mehr befriedigt; im „Phädros" hingegen konnte der Beweis der Unsterblichkeit wohl darum nicht auf die Ideenlehre gegründet werden, weil diese hier selbst nicht bewiesen, dem Leser vielmehr nur in einer mythisch-visionären Dar-

stellung vorgeführt ward. Eine Etappe auf dem Wege vom „Phädon" zu den „Gesetzen" bezeichnet aber jener Beweis, der im zehnten Buche des „Staates" vermerkt ist, der indes Platon offenbar auch nicht dauernd genügt hat. Jegliches Ding — so etwa lautet dies Argument — geht durch Schlechtigkeit, eigene sowohl als fremde, zugrunde, nicht durch Gutes oder Neutrales; die Seele überdauert jedoch ihre eigene tiefste Verderbnis; niemand stirbt an Ungerechtigkeit, wenn diese gleich die schwerste Krankheit der Seele ist; wie sollten ihr da äußere Ursachen des Verderbens etwas anhaben können? Darum muß sie uns als schlechthin unvergänglich gelten. Daß hier Güte und Schlechtigkeit bald im moralischen Sinne zu verstehen sind, bald das den Bestand sagt zu werden.[1] Die Stelle, welche die „Idee des Guten" in Platons eines Dinges Fördernde und Gefährdende bezeichnen, braucht kaum ge- System einnimmt, wird uns zu diesem Gegenstand zurückführen.

Wir scheiden vom „Phädon". Doch nicht ohne vorher einer wahrhaften, gegen jeden Widerspruch gefeiten Entdeckung zu gedenken, die im Rahmen dieses Gespräches auftaucht. Anläßlich der Wieder-Erinnerung an die der Seele in ihrem Leben vor der Geburt zuteil gewordenen Eindrücke hat Platon die zwei Grundgesetze der Ideenassoziation zum erstenmal bloßgelegt und sonnenhell beleuchtet: das Gesetz der Ähnlichkeit und jenes der Kontiguität. Einander ähnliche Vorstellungen und solche, die wir im Nebeneinander oder in unmittelbarem Nacheinander empfangen haben, erwecken einander gegenseitig. An die Lyra erinnert ebensosehr ihr gemaltes Abbild wie die Person des Lyraspielers. Nur wer da weiß, in welchem weiten Ausmaß die Assoziations-Psychologie sich der Entwirrung der schwierigsten Probleme der Seelenkunde, der Erkenntnis- und auch der Sittenlehre hilfreich erwiesen hat, wird dies Verdienst Platons nach Gebühr zu würdigen verstehen. Neben manch einem Gedankenbau, dem kein dauernder Bestand beschieden war, hat er hier zwei mächtige Pylonen am Eingang zum Tempel der Wahrheit aufgerichtet.

Elftes Kapitel.

Platons „Staat".

Wir sind Platon von seinen Erstlingsversuchen an bis zur Mittagshöhe seines Schaffens gefolgt. Hier erwartet uns seine gewaltigste Schöpfung, der „Staat". Doch ehe wir diese ins Auge fassen, müssen wir einiger Nebenwerke Erwähnung tun, die jedenfalls nicht dem „Staate" nachgefolgt sind, wenngleich eines oder das andere

von ihnen nicht früher anzusetzen sein mag als die ersten der zehn Bücher jenes Werkes. In einer Zwischenpause dieser langwierigen schriftstellerischen Arbeit ist vielleicht auch der „Phädon" entstanden — eine Möglichkeit, auf die wir noch zurückzukommen veranlaßt sein werden. Von jenen Nebenwerken wollen wir hier des „Euthydem" nur gedenken, um seine Besprechung, die sich von der des „Theätet" schwer trennen läßt, einem späteren Orte vorzubehalten. Zwei Schriften aber, die einen merkwürdigen Kontrast zu einander bilden, laden uns zu kurzem Verweilen ein: der „Menexenos" und der „Kriton".

Der „Menexenos" zeigt einen eigentümlich zwiespältigen Charakter.[1] Platon will darin die Rhetoren, wie es seine Art ist (vgl. S. 245 f.), zugleich verspotten und überbieten; gewählt aber hat er sich hierzu ein Thema — die Verherrlichung Athens —, das eine durchgängig zerrbildliche Behandlung kaum erlaubte; so wird der Spötter hin und wieder von seinem Gegenstand übermannt und zu echtem Pathos fortgerissen. „Tadeln ist leichter als Bessermachen", „er soll es einmal versuchen, es den von ihm geschmähten Rhetoren gleichzutun" — in derartigen Äußerungen, die der Verfasser des „Gorgias" oft genug zu hören bekommen mochte, darf man den Antrieb erblicken, aus dem dieses parodistische Paradestück erwachsen ist. Als Scherz bezeichnet es Platon ganz ausdrücklich, indem er Sokrates den Zweifel in den Mund legt, ob solch ein Spiel zu seinem Greisenalter stimme. Herben Sarkasmus bekundet des Sokrates Geständnis: ich erscheine mir selbst nach dem Anhören solch einer Rede edler und würdiger als vorher, und der Eindruck hält volle drei oder vier Tage vor! Eine heitere Erfindung ist es hingegen, daß Sokrates Aspasia seine Lehrmeisterin nennt. Er will nur Abfälle vorbringen, welche bei der Anfertigung jener Leichenrede übrig geblieben sind, die Perikles gehalten hat und die seine hochbegabte Lebensgefährtin verfaßt haben soll. Auch Sokrates gibt nämlich eine Rede zu Ehren der im Krieg gefallenen Athener zum besten — die Situation ist vermöge eines mutwilligen Anachronismus die des Abschlusses des nach Antalkidas benannten Friedens, 386 —, die mit all dem bei solchen Anlässen üblichen rhetorischen Flitter aufgeputzt ist und es mit der geschichtlichen und politischen Wahrheit so wenig genau nimmt, wie das der Brauch der Volksredner gewesen ist. Nichts Schlimmeres, so heißt es darin, könne man Athen vorwerfen, als daß es allezeit zu weichherzig gewesen ist und sich immer in den Dienst des Schwächeren gestellt hat. Der bitterste Hohn liegt darin, daß von der damals geltenden Staatsverfassung gesagt wird, sie sei, wenn sie gleich Demokratie oder wie sonst immer benannt werde, in Wahrheit eine Aristokratie, eine Herrschaft der Besten. Der Gedanke, den Perikles bei Thukydides mit vollstem Ernst ausspricht (vgl. S. 32), niemand werde in Athen durch Dürftigkeit oder Dunkelheit der Herkunft am

Wirken für den Staat gehindert, findet hier eine durchaus ironische Verwendung.[1] Liest man diese und ähnliche Stellen, so möchte man in Platon einen Genossen aller oligarchischen Revolutionäre erblicken.

Diesen Eindruck berichtigt der „Kriton“. Er zeigt uns Platons Verhältnis zu seiner Vaterstadt von der anderen Seite und stellt so einen scharfen Gegensatz dar ebenso zum „Menexenos“ wie zur „Apologie“ und zum „Gorgias“. Wir kennen nicht den Anlaß, dem das kleine Gespräch entsprossen ist; aber man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß es Platon hier ganz eigentlich darum zu tun war, den Verdacht revolutionärer Gesinnung von sich und den Seinigen abzuwehren. So sehr wir die Unvollkommenheiten und die Verkehrtheiten der heimischen Staatseinrichtungen beklagen und verurteilen, so ferne liegt es uns, die Verfassung in gewalttätiger Weise umstoßen und unsere eigenen Ideale durch einen Handstreich an ihre Stelle setzen zu wollen — das darf man zwischen den Zeilen des Gesprächs lesen, dessen Inhalt ungefähr der folgende ist.

Sokrates harrt im Kerker des Vollzuges der über ihn verhängten Todesstrafe. Sein alter treuer Freund Kriton hat alles für die Flucht vorbereitet; er will nunmehr, da die Rückkehr des delischen Schiffes unmittelbar hervorsteht (vgl. S. 85), die Rettung des Sokrates ins Werk setzen. Allein dieser versagt ihm seine Mitwirkung und begründet diese Weigerung durch eine von dem herausfordernden Trotze der „Apologie“ grell abstechende Erörterung. Er erinnert den Kriton zunächst an die in gemeinsamen Verhandlungen so oft bekräftigten Lehren, daß mit einer verdorbenen Seele zu leben so wenig erwünscht sei als mit einem verdorbenen Körper; daß nichts die Seele mehr verderbe als Ungerechtigkeit; daß die Grundlage aller Gerechtigkeit die Wahrung der Gesetzestreue sei, und daß jeder, der den bestehenden Gesetzen, er mag sie nun für ersprießlich halten oder nicht, den Gehorsam weigert, das Seinige dazu beitrage, das Gemeinwesen zu zerrütten. Nicht zufrieden mit der dialektischen Beweisführung, läßt Sokrates die Gesetze der Heimat selbst redend auftreten und legt ihnen eine kraftvolle, auch rhetorisch überaus wirksame Ansprache in den Mund. Ihr Kerngedanke ist die Einsicht, daß jeder Bürger dadurch, daß er im Staatsverbande verbleibt und nicht, wie es ihm vollkommen freisteht, die Heimat verläßt, einen stillschweigenden Vertrag eingeht, den zu verletzen er unter keinen Umständen befugt ist.

Das Merkwürdigste am „Kriton“ ist die darin bekundete moralische Verfeinerung, die noch weit über diejenige des „Gorgias“ hinausgeht und nur in den ersten Büchern des „Staates“ eine Parallele findet.[2] Es wird nämlich jedes Schädigen auch des Feindes, ja auch jegliches Vergelten des Unrechts, streng verpönt, was nicht nur der Doktrin des xenophontischen Sokrates schroff widerspricht, sondern nicht minder jenem im

„Gorgias“ geäußerten Wunsche, der ungerechte Feind möge durch Straflosigkeit vor Heilung bewahrt bleiben und, wenn irgend möglich, ein unsterblicher Bösewicht werden (vgl. S. 263). Der herkömmlichen Ansicht, daß der „Kriton“ der „Apologie“ zeitlich nahestehe, widerstreitet auch die hier und die dort vorwaltende Vorstellung von der Unterwelt. Der Glaube an Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits ist dem „Kriton“ nicht mehr so völlig fremd wie der „Apologie“. Endlich spricht für verhältnismäßig späte Abfassung dieses Dialogs, wie jüngst nachgewiesen ward, die sein Vorhandensein nicht voraussetzende Einleitung des „Phädon“.[1] Denken wir uns den „Kriton“ in der Zeit entstanden, da einige Bücher des „Staates“ bereits verfaßt, vielleicht auch schon veröffentlicht waren, so glauben wir seine Abzweckung am besten verstehen zu können. Dann will Platon seinen Landsleuten sagen: ihr vernehmt von grundstürzenden sozialen und staatlichen Neuerungen, die ich ersonnen habe und der öffentlichen Beurteilung vorlege; zieht daraus nicht den Schluß, daß ich und meine Jünger den gewaltsamen Umsturz der heimischen Institutionen planen. Wir halten die Gesetzestreue hoch, nicht weniger als unser Meister es tat, als er sich dem Gerichte stellte, da es ihm freistand, sich nicht zu stellen, und als er die von euch über ihn verhängte Todesstrafe erduldete, während ihn nichts gehindert hätte, sich ihr zu entziehen und durch gesetzwidrige Flucht Freiheit und Leben zu erkaufen.

2. Über die Komposition des „Staates“ sind in den letzten Jahrzehnten Mutmaßungen geäußert worden, die wir an dieser Stelle eingehend zu erörtern um so weniger veranlaßt sind, da wir sie ganz und gar abzulehnen uns genötigt sehen.[2] Man glaubte in Platons schriftstellerische Werkstätte so tiefe Einblicke tun zu können, daß man eine der überlieferten Reihenfolge der Bücher des „Staates“ widersprechende Zeitfolge ihrer Abfassung und die Zusammensetzung des Werkes aus disparaten Bestandteilen ermittelt zu haben wähnte. Nun ist der „Staat“ keineswegs eine Nachlaßschrift; er ist von Platon, wie niemand bezweifeln kann, als ein Ganzes veröffentlicht worden. Wie wunderbar wäre es da, wenn wir hinter der Anordnung, die einer der größten Stilkünstler den Teilen seines Werkes schließlich verliehen hat, eine andere und ursprünglichere zu erkennen vermögend wären! War schon dieser Versuch ein an das Abenteuerliche streifendes Wagnis, so ward dessen Verwegenheit durch ein Zugeständnis, dem man sich nicht entziehen konnte, noch erheblich gesteigert. Jene Hypothesen ließen sich nämlich nicht aufrecht erhalten, ohne daß man sie durch Hilfshypothesen stützte. Platon hat — so mußte man annehmen — vor der Veröffentlichung seines Werkes an diesem Änderungen vorgenommen, welche die disharmonischen Elemente zu verschmelzen und die Spuren der anfänglichen Abfolge zu verwischen bestimmt waren. In der Tat,

je mehr man sich in den Aufbau des „Staates“ vertieft, um so unabweislicher wird die Notwendigkeit, von dieser Hilfsvoraussetzung häufigen Gebrauch zu machen. Dadurch ward aber dem von Anbeginn an bedenklich schwankenden Hypothesenbau mehr und mehr seine Grundlage entzogen. Dort, wo Vorankündigungen, Rückverweisungen, die Fortführung desselben Bildes benachbarte Abschnitte wie mit eisernen Klammern zusammenschließen, soll das jetzt Nachfolgende einst ein Vorangehendes, und umgekehrt, gewesen, der diesem entgegenstehende Anschein aber soll durch nachträgliche Zutaten und Eingriffe Platons hervorgerufen sein. Wir glauben genug gesagt zu haben, um auch in unseren Lesern die Überzeugung zu erwecken, daß derartige verwickelte Vorgänge zwar an sich möglich sind, ihre sichere oder auch nur einigermaßen wahrscheinliche Ermittlung hingegen ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Was die minutiöse Durchforschung des „Staates“ in Wahrheit ans Licht gestellt hat, das ist neben einigen Gedächtnisfehlern des Verfassers nur eben das, was man von vornherein vorauszusetzen befugt war: daß nämlich ein so umfangreiches und von mannigfachstem Gehalte strotzendes Werk eine geraume Zeit zu seiner Abfassung erfordert hat, eine Zeitfrist, innerhalb deren Platons rastloser Geist nicht stille gestanden hat.

Noch eines soll hier vorgreifend bemerkt werden. Wie jeder verständige Autor, der nicht blenden, sondern überzeugen will, ist der Verfasser des „Staates“ aufs sorglichste mit sich zu Rate gegangen, wie, wann und in welcher Reihenfolge er die Punkte vorbringen soll, bei denen er den stärksten Widerspruch und das entschiedenste Widerstreben von seiten seiner Leser zu gewärtigen hat. Die in bezug hierauf von ihm eingehaltene Ökonomie läßt sich auf drei Grundsätze zurückführen. Erstens: er tritt an jene Fragen erst in einem verhältnismäßig vorgerückten Stadium der Untersuchung heran, in einem Zeitpunkt, da er den Sinn und Geist der Leser bereits gefangengenommen und gefesselt hat. Zweitens: er läßt ihnen Zeit, die eine Schwierigkeit zu überwinden, ehe er ihnen eine neue darreicht, und er trachtet darum, die unmittelbare Folge dieser Erörterungen auch durch schriftstellerische Kunstgriffe zu unterbrechen. Drittens: er behandelt diese heikelsten und schwierigsten Themen in der Reihenfolge ihrer steigenden Schwierigkeit oder Anstößigkeit. Und nicht nur geht er so vor, sondern er sagt es uns auch in nicht mißzuverstehender Weise. Auf diese Wahrnehmung werden wir an gelegenem Orte zurückkommen, und sie wird sich, so hoffen wir, als die stärkste Waffe im Kampf gegen die Angriffe der Umwälzungstheorie bewähren.

Der „Staat" gehört zu den nacherzählten Dialogen. Es sind fast durchweg dieselben Personen, die das einen Oktavband füllende Gespräch fortführen, und Sokrates berichtet gleichfalls in einem Zuge über diese lange währende Unterredung. Man darf darüber staunen, daß der kunstreiche Schriftsteller die Sorge für Illusion so weit hintangesetzt und diese grelle Unwahrscheinlichkeit nicht gemieden hat. Da im übrigen die planvollste Berechnung waltet, so muß jener Mißstand, der sich nicht wie manches Derartige in Platons Alterswerken der wachsenden Gleichgültigkeit gegen die Form der Einkleidung zuschreiben läßt, einen bestimmten Grund haben. Platon hat, so dürfen wir annehmen, dieses sein Hauptwerk als die eigentliche, zusammenfassende Darlegung seiner Grundlehren angesehen wissen und darum die Einheitlichkeit des Rahmens durchaus nicht missen wollen. Wenn er schließlich die Notwendigkeit erkannte, einen Teil seines Systems besonderen Darstellungen vorzubehalten und den „Staat" durch andere Dialoge, die als seine Fortsetzungen gelten sollen, zu einer Trilogie oder — was er zeitweilig beabsichtigte — sogar zu einer Tetralogie zu ergänzen, so muß man darin einen erst spät in ihm aufgetauchten Nachgedanken erblicken.

3. Ein herzerwärmendes Bild steht an der Spitze des großen Werkes. Sokrates ist, von Platons Bruder Glaukon begleitet, auf dem Heimweg aus dem Piräus begriffen, wo er einer gottesdienstlichen Feier beigewohnt hatte. Da gewahrt ihn von ferne Polemarchos (des unphilosophischen Redners Lysias philosophisch veranlagter Bruder), schickt ihm eilends einen Sklaven nach und nötigt ihn unter scherzhaften Gewaltandrohungen zur Umkehr. Er führt ihn in das gastliche und auch eben jetzt von vielen Gästen erfüllte Haus seines Vaters Kephalos. Auch dieser begrüßt Sokrates mit gewinnendster Herzlichkeit. Es ist lange her, daß die Freunde einander nicht begegnet sind. Das hohe Greisenalter des Hausherrn bietet den nächsten Gesprächsstoff dar. Kephalos freut sich, den stürmischen Regungen der Jugend entronnen zu sein; er freut sich auch seines reichen Besitztums, vorzüglich darum, weil es ihn vor mancher Verlockung zum Unrechttun bewahrt hat. Sein eigentliches Glück macht das Bewußtsein lebenslanger Rechtschaffenheit aus. Damit ist der Grundton des ganzen Werkes angeschlagen. Der naive Sinn des würdigen Greises hat das Ergebnis vorweggenommen, welchem der windungsreiche Gang des Dialogs auf weiten Umwegen zustrebt. Sobald die eigentliche, dialektische Erörterung mit der Frage nach dem Wesen der Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit anhebt, verschwindet Kephalos, den eine religiöse Pflicht abruft, aus dem Kreise der zahlreich Versammelten, und sein

Sohn und Erbe Polemarch tritt, wie scherzhaft bemerkt wird, auch die Erbschaft des Gespräches an.

Die Untersuchung beginnt nicht anders als im „Laches", im „Charmides", im „Eutyphron". Sie geht vom Gröbsten und Äußerlichsten aus und strebt nach immer weiterer Verfeinerung und Verinnerlichung. Ist die Gerechtigkeit einfach der Wahrhaftigkeit im Verkehr und der Rückerstattung dessen gleichzusetzen, was man von anderen entlehnt hat? Gewiß nicht, da man z. B. die Waffe, die man von einem Gesunden geborgt hat, ihrem Eigentümer nicht zurückgeben darf, wenn dieser von Wahnsinn befallen ist. Darum wird ein Wort des Dichters Simonides, der die Gerechtigkeit in der „Gewährung des Schuldigen" erblickt hat, dahin umgedeutet, daß das Schuldige das Gebührende sei, wobei dem Freunde Gutes, dem Feinde Schlechtes gebühre.

Hier biegt die Erörterung von der geraden Bahn ab, um alsbald wieder zu ihr zurückzukehren. Mit einer seltsamen, aber im folgenden mehrfach wiederkehrenden Verwechslung von Gesinnung und Leistungsvermögen wird der nachfolgende Einwurf erhoben. Auch der Arzt und der Koch gewähren das Gebührende, nämlich die dem kranken und dem gesunden Körper gebührenden Würzen, Speisen, Getränke. So vermögen auch diese und nicht minder vermag, wenn es eine Seefahrt gilt, der Steuermann den Freunden wohlzutun, die Feinde zu schädigen. Demnach scheint die also verstandene Gerechtigkeit hinter der fachmännischen Tüchtigkeit nahezu auf jedem Gebiete zurückzustehen und sich höchstens beim Nichtgebrauche, nicht aber beim Gebrauch, eines Dinges als nützlich zu erweisen. So diene sie dazu, Schild und Guitarre zu behüten, solange wir diese nicht gebrauchen; im Gebrauchsfall aber trete die Musik und die Waffenkunde an ihre Stelle. Und das sei nicht einmal das Schlimmste, was sich von der also aufgefaßten Gerechtigkeit behaupten läßt. Was jemand am besten zu bewahren versteht, das verstehe er auch, wie zahlreiche Beispiele lehren, am besten zu entwenden. So erweise sich die Gerechtigkeit, da sie Geld und Gut am wirksamsten zu behüten wisse, als eine Kunst des Stehlens und Überlistens.

Aber freilich — und damit lenkt Platon von der scherzhaften Abschweifung zum Ernst der Untersuchung zurück — ihr Ziel sei immer, den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden. Nun aber wird eben diese Bestimmung aufs Korn genommen. Wer gilt uns als Freund? Doch lediglich, wer uns als gutartig erscheint. Und umgekehrt steht es mit dem Feinde. Allein trügt nicht gar oft dieser wie jener Anschein? Und folgt damit nicht aus der obigen Regel, daß der Gerechte häufig die Guten zu schädigen, den Bösen zu nützen trachten wird? Da das unmöglich gerecht sein kann, so gilt es den Satz anders zu fassen: dem Bösen, d. h. dem Ungerechten, zu schaden ist gerecht, desgleichen dem

Guten oder Gerechten zu nützen, mag der eine oder der andere unser Freund oder unser Feind sein.

Auch dabei beruhigen sich die Forschenden nicht. Gegen die also erzielte Begriffsbestimmung wird jene Maxime ins Feld geführt, die uns schon aus dem „Kriton“ bekannt ist: der Gerechte dürfe niemand, auch nicht den Feind, und selbst nicht den schlechten Feind, schädigen. Denn durch Schädigung werde jedes Wesen schlechter, der Mensch nicht weniger als etwa Pferde oder Hunde. Und zwar ein jedes in betreff der ihm eigenen Tugend oder Tüchtigkeit, wie die Gerechtigkeit eine solche für den Menschen sei. (Hier läuft ohne Zweifel eine Verwechslung unter zwischen „schädigen“ im Sinne des Untauglichmachens und im Sinne des Bereitens von Schmerz oder Unlust.) Unmöglich aber könne das gerecht sein, was andere ungerechter macht. Der Paradoxie dieses Ergebnisses und seines Gegensatzes zu dem, was Dichter und Weise bisher gelehrt haben, ist Platon sich in vollem Maße bewußt.

4. Darum drängt es ihn auch, sich mit der herrschenden Ansicht auseinanderzusetzen. Diese, und zwar in einer bis zum Extrem gesteigerten, paradox zugespitzten Gestalt, verkörpert er, indem er von seiner künstlerischen Freiheit weitgehenden Gebrauch macht, in einer wenig sympathischen, mit heftiger Schroffheit auftretenden Persönlichkeit. Es ist dies der Rhetor Thrasymachos von Chalkedon, der schon oft die Unterredung zu unterbrechen versucht hat, von den Anwesenden nur mühsam zurückgehalten ward, nunmehr aber die Gesprächspause benutzt, nicht länger an sich hält und „wie ein sprungbereites wildes Tier“ auf Sokrates und Polemarchos losfährt. Er entpuppt sich im Gegensatze zu dem ihn anwidernden „kindischen“ Idealismus des Sokrates als ein hartgesottener Realist. Da er dazu gedrängt wird, eine eigene Begriffsbestimmung aufzustellen, erklärt er, das Gerechte sei nichts anderes als „das dem Stärkeren Zuträgliche“; unter dem Stärkeren aber will er die im Staate maßgebende Autorität verstanden wissen, mag diese nun eine monarchische, eine aristokratische oder demokratische sein. Hier läßt sich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß diese Begriffsbestimmung, solange man das positive Recht allein im Auge hat, recht wohl zu den Tatsachen und noch mehr zu den Theorien stimmt, auf welche man in alter und neuer Zeit die Repräsentativregierung und ihr antikes Äquivalent, die direkte Volksregierung, gestützt hat. Mit ganz ähnlichen Worten wie hier Thrasymachos spricht ein ihm zeitlich nahestehender, die Gesetzestreue und die Volksherrschaft hochhaltender Autor von dem „der Menge zuträglichen Gesetze“ und brandmarkt den Usurpator als denjenigen, der „das Recht umstürzt und das allen gemeinsame und zuträgliche Gesetz beseitigt“.[1] Nicht anders behaupten die heutigen Anwälte des allgemeinen Stimmrechts, daß nur dieses die Interessen der Gesamtheit zu voller

Geltung zu bringen vermöge. Wer diese, wohl oder übel begründete, Überzeugung hegt, zweifelt nicht daran, daß sich die Herrschenden in der Ausübung der Herrschaft von ihrem Interesse leiten lassen, und erkennt damit die Triftigkeit jener Aufstellung an, insofern sie nichts anderes besagt als dieses: das jeweilig geltende Recht ist der Ausdruck des Interesses des für die Staatsleitung maßgebenden Faktors.

Die Anfechtung jenes Satzes geht nun davon aus, daß dieser Faktor sein Interesse mißverstehen kann, kurz gesagt: daß er nicht unfehlbar ist. Das räumt Thrasymachos bereitwillig ein und modifiziert demgemäß seinen Definitionsvorschlag, indem er in demselben auf die allem menschlichen Tun anhaftende Fehlbarkeit Bezug nimmt und dabei nur nicht ohne Spitzfindigkeit zwischen dem Regenten als Regenten und demselben als Menschen unterscheidet. Wenn der Arzt oder der Rechner Fehlgriffe begeht, so sei er insofern kein Arzt und kein Rechner; dasselbe gelte auch von dem Regenten oder der Obrigkeit. In wirkliche Widersprüche verwickelt ihn Platon erst dadurch, daß er ihn Zugeständnisse machen läßt, die er sehr wohl vermeiden konnte. Durch den Vergleich der Regierungskunst mit anderen Künsten wird nämlich die Folgerung gewonnen, daß auch die Regierenden gleich den Ärzten oder den Steuermännern nicht ihr Interesse, sondern das derjenigen im Auge haben, denen sie ihre Kunstübung widmen. Und zwar wird dies nicht etwa als ein ethisches Postulat aufgestellt, sondern als eine begrifflich notwendige Wahrheit behauptet.

Um den naheliegenden Einwurf abzuwehren, daß ja auch der Arzt aus seiner Mühewaltung persönlichen Vorteil ziehe, wird dieser gleichsam in zwei Hälften gespalten, in einen „wahrhaften Arzt", der ein „Pfleger der Kranken" ist, und in einen auf Geldgewinn erpichten „Geschäftsmann". Es ist das eine an sich ungemein bedeutungsvolle Unterscheidung, welche an die neuerlich erhobene Forderung erinnert, die höheren Berufe sollen denen, die sie ausüben, den vollen Lebensunterhalt gewähren, nicht aber als Quelle der Bereicherung dienen, nur daß freilich die sozial-ethische Forderung und der reale Stand der Dinge von Sokrates nicht auseinandergehalten werden. Dieser Verwechslung gegenüber ist des Thrasymachos Hinweis auf die Kunst der Hirten, die keineswegs das Gedeihen der Herde als letztes Ziel verfolgt, ein völlig zutreffender. Lehrt er doch zum mindesten, daß in dem Begriffe der „Kunst" oder der nach Regeln geordneten Praxis noch gar kein ethisches Moment enthalten ist, und daß es daher eine Erschleichung war, wenn aus der Betrachtung einiger Künste, deren Ausübung ihren Objekten frommt, der entgegengesetzte Schluß gezogen ward. Das ist freilich nicht nach dem Sinne Platons, der an eben dieser Stelle die Heftigkeit des Rhetors zur Brutalität entarten läßt und ihm geradezu gehässige Äußerungen in den Mund legt. Wie der Hirt die Herde, so beuten auch

die Herrschenden die Beherrschten zu ihrem eigenen Vorteil aus; darin bestehe ihr Glück, und die höchste Stufe desselben erreiche der Tyrann oder Usurpator, der sich den fremden Besitz nicht stückweise, sondern mit einemmal aneignet, den privaten wie den öffentlichen, den bürgerlichen wie den gottgeweihten, der den Untertanen mit ihrem Eigentum auch ihre Freiheit raubt und der, je gründlicher er dabei zu Werke geht, um so sicherer vor all dem Tadel und dem Schimpf geborgen ist, der diejenigen trifft, die derartiges in kleinerem Maßstab vollbringen; wird er doch vielmehr von Einheimischen wie von Fremden als glückselig gepriesen! Nach diesem „Sturzbad", das er über die Mitunterredner ausgegossen hat, will sich Thrasymachos entfernen; doch diese halten ihn zurück und veranlassen ihn zur Fortsetzung des Gespräches.

Uns drängt sich hier die Frage auf, was in dieser Schilderung des Mannes und seiner Lehre geschichtliche Wahrheit ist, was nicht. Die spärlichen Überreste seiner Schriften erweisen sich für die Entscheidung als belanglos.[1] Nur allgemeine Präsumtionen stehen uns zu Gebote. Daß in dem Bilde, welches ein Meister der Charakteristik, wie Platon es war, entworfen hat, manch ein Zug der Wirklichkeit entstammt, kann nicht bezweifelt werden. Gewiß war der chalkedonische Rhetor, der sich um die Fortbildung seiner Kunst ungemein verdient gemacht hat, kein Muster von Sanftmut und Geduld. Sonst hätte Platons Zerrbild jede Wirkung verfehlt. Möglich ist es auch, daß er jene Definition der Gerechtigkeit oder des Rechtes wirklich irgendwo vorgebracht hat, obgleich uns selbst die Titel seiner Werke, die zum Teil Volksreden, zum Teil Abhandlungen über Rhetorik waren, hierfür keinerlei Anhaltspunkte bieten. Unmöglich darf es hingegen heißen, daß ein Mann, der den Rednerberuf in demokratisch geordneten Gemeinwesen ausübte und von der Gunst der öffentlichen Meinung abhing, in solch einem Tone über die Tyrannis oder den Umsturz der Gesetzesherrschaft gesprochen hat. Unklar bleibt es, warum Platon ihn mit so abstoßenden Farben schildert. Denn während er freilich einmal anzudeuten scheint, daß er dem Chalkedonier Streitsucht und Rechthaberei mehr als eigentlich üble Gesinnung vorwirft, vermeidet er an anderen Stellen selbst nicht Äußerungen wie die folgenden: „Hältst du mich für so toll, daß ich einen Löwen scheren oder an Thrasymachos zum Sykophanten werden wollte?" Und: „Damals, vorher aber niemals, sah ich Thrasymachos erröten." Das Geheimnis der Anlässe zu solcher Bitterkeit vermögen wir nicht zu durchdringen. Die Hauptsache ist diese. Platon bedurfte einer Folie für die von Sokrates verkündete Lehre, und er hat es nicht als unstatthaft erachtet, jenen Rhetor als Bestreiter der Hauptthese des „Staates" auftreten zu lassen: d i e G e r e c h t i g k e i t b e g l ü c k t d e n G e r e c h t e n.

Denn von dieser, der sokratischen Ur- und Grundlehre ist hier Platon ganz erfüllt (vgl. S. 55 ff.). Die eudämonistische Moralbegründung

gilt ihm diesmal so sehr als die ausschlaggebende, die Frage nach dem Zusammenfallen von Glück und Tugend so sehr als die entscheidende, daß der Gedanke gar nicht auftaucht, es könnte jemand diese Frage verneinen und dennoch das gerechte dem ungerechten Leben vorziehen. Mit einem kaum zu verkennenden Rückblick auf den „Gorgias“ wird die Versuchung abgelehnt, aus dem etwaigen Zugeständnis, daß die Gerechtigkeit zwar nicht nützlicher, wohl aber schöner sei als ihr Gegenteil, die dort daraus gezogenen Folgerungen abzuleiten (vgl. S. 293 und 267).[1] Jener die Kunst des Hirten betreffende Einwand aber war dem Thrasymachos nur geliehen worden, um widerlegt zu werden, und zwar mittelst eben der Unterscheidung, die den „wahrhaften Arzt“ von dem „Geschäftsmanne“ gesondert hat. So soll auch der Hirt, insoweit er Hirt ist, nur das Wohlergehen der Herde bezwecken. Und dasselbe soll von jeglicher Art der Herrschaft ohne Ausnahme gelten. Übernehmen doch die Menschen eine solche — das wird zum Beweise angeführt — nur gegen eine Entlohnung, womit sie deutlich erklären, daß die Herrschaft selbst nicht ihnen, sondern den Beherrschten Nutzen bringt. In allen Bereichen wird die Einzelkunst, die durch ihre spezifische Leistung zu einer solchen wird, von der allen gemeinsamen Lohnkunst unterschieden.

Im Gebiete des staatlichen Wirkens nun gebe es zwei Arten des Lohnes: „Geld und Ehre“, und neben ihnen noch die gleichfalls einen Beweggrund des Regierens abgebende Strafe. Nur die letztere — so lautet die daran geknüpfte, nicht wenig überraschende Behauptung — ist es, welche „die Besten“ zur Übernahme der Herrschaft veranlaßt, die Strafe nämlich, welche sie im Fall ihrer Weigerung dadurch erleiden, daß sie von Schlechteren beherrscht werden. Vom Gemeinsinn wird dabei ebenso abgesehen wie vom Drang nach Betätigung angeborener Anlagen, und die zwei soeben angeführten Abarten des Lohnes scheiden dadurch aus, daß sie als „schimpflich“ und daher der „Besten“, die weder geldgierig noch auch ehrgeizig seien, unwürdig bezeichnet werden. Diese Bewertung des Ehrgeizes steht in auffälligstem Gegensatze zur gemeingriechischen Ansicht, die auch Aristoteles vertritt, indem er das Verlangen nach Ehre das Grundmotiv des politischen Lebens nennt[2]; sie widerspricht auch den unseren Lesern schon bekannten platonischen Äußerungen im „Symposion“ (vgl. S. 307). Je weniger berechtigt aber jene Verallgemeinerung ist, um so tiefer läßt sie uns in Platons Seele blicken. Von „Schlechteren“, das heißt von den Demagogen des niedergehenden Athen, beherrscht zu werden, das empfand er offenbar mit herbstem Unmut, und diese überfließende Bitterkeit seines Herzens hat sich in seine Theorie ergossen.

In gleicher Richtung wie bisher bewegt sich die Diskussion auch im Schlußabschnitt des ersten Buches. Es wird dem Thrasymachos das Zu-

geständnis abgerungen, daß der Gute weise, die Gerechtigkeit eine Weisheit sei. Als solche sei sie ein Leistungsvermögen. Auf diese Grundlage wird die Behauptung gestützt, die Gerechtigkeit sei in den internationalen Beziehungen nicht weniger als in den innerstaatlichen, in diesen nicht minder als in den privaten Verhältnissen und schließlich auch in der Seele des Einzelnen die unerläßliche Bedingung kräftigen Wirkens. Der Dialektik kommt vielfach ein Appell an die Erfahrung zu Hilfe. Kein Staat und kein Heer, aber auch keine Räuberbande oder Diebsgesellschaft kann bei ihren, sei's auch ungerechten, Unternehmungen der Gerechtigkeit völlig entraten, ohne ihr inneres Gefüge zu schädigen; solch eine zerrüttende Wirkung übe das Fehlen der Gerechtigkeit auch auf den Privatverkehr, selbst wenn dieser nur zwei Menschen verbindet. Ja Zwist und Aufruhr, die der Ungerechtigkeit entspringen, erschüttern schließlich sogar das Wirkungsvermögen des Individuums, das mit sich selbst zerfällt und sich nicht minder als den Gerechten und den Göttern verhaßt wird. Zu ihrem Höhepunkt gelangt die Deduktion in dem Vergleich der Gerechtigkeit als einer Trefflichkeit der Seele mit der Hör- und Sehkraft als Trefflichkeiten des Auges und des Ohres.

5. Wird der Leser hier stutzig und findet er, daß die Erörterung über mehr als eine Kluft unbedenklich hinwegsetzt, daß sie den Unterschied zwischen Gesinnung und Einsicht ebenso vernachlässigt wie jenen zwischen den Forderungen des Gesamtwohls und denen der individuellen Wohlfahrt, verlangt er zum mindesten nach einer weit tieferen Begründung ihres behaupteten Zusammenhanges, so entfernt er sich nicht allzuweit vom Pfade des Verfassers. Vergleicht sich doch Sokrates sofort mit jenen Leckermäulern, die immerwährend nach neuen Speisen greifen, ehe sie noch von den alten ausreichend genossen haben. Noch sei das Wesen der Gerechtigkeit nicht ermittelt; erst wenn dies geschehen, werde es an der Zeit sein, die in Wahrheit daraus fließenden, jetzt voreilig vorweggenommenen Folgerungen abzuleiten.[1] Mit anderen Worten: der bisherige Verlauf des Dialogs war ein „Vorspiel“, wie gleich zu Beginn des zweiten Buches gesagt wird, halb dialektische Übung, halb Vorbereitung der zu erzielenden Ergebnisse. Auf diese ist ein lockender Ausblick eröffnet und zugleich das Verlangen nach ihrer sicheren Gewinnung und unverbrüchlichen Festigung geweckt und geschärft worden.

Das Verlangen bleibt nicht lange ungestillt. Es folgt eine Darlegung, die ein Wunder an Schärfe, Klarheit, echtester Wissenschaftlichkeit heißen darf. Platons Brüder Glaukon und Adeimantos sind es, die, vom glühendsten Eifer beseelt, die Frage so scharf als möglich zu fassen, ihren Kern aus allen Umhüllungen herauszuschälen

trachten. Die Art, wie sie jede oberflächliche Lösung verpönen und vereiteln, erinnert einigermaßen an die Rolle, die Kebes und Simmias im „Phädon" spielen. Trotz der den Schluß des ersten Buches bildenden Verheißung wird vorerst nicht die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, sondern ihre den Gerechten beglückende Kraft zur Verhandlung gestellt. Das geschieht in einer Weise, die ganz und gar an die strenge Experimentalforschung der Neuzeit erinnert. Ihre Methode wird freilich nicht — was Torheit wäre — zur Lösung, wohl aber zur Formulierung eines ethischen Problems verwendet. Es gilt im Geiste zwei Instanzen zu schaffen, die sich durch nichts anderes unterscheiden als durch die Anwesenheit und die Abwesenheit des Faktors (hier der Gerechtigkeit), dessen Wirksamkeit geprüft werden soll. Zu diesem Behufe wird vorerst der „vollkommen Gerechte" dem „vollkommen Ungerechten" gegenübergestellt. Dann werden die Gerechtigkeit und ihr Gegenteil aller ihnen gemeiniglich anhaftenden Zutaten (guter und übler Ruf, Belohnung und Bestrafung u.s.w.) „entkleidet", ja diese werden geradezu miteinander vertauscht. Somit stehen sich zwei diametral entgegengesetzte Typen gegenüber. Der Mensch des einen Typus (A) besitzt die Gerechtigkeit, während ihm alle ihre Zutaten fehlen. Der des anderen (B) besitzt die Zutaten der Gerechtigkeit, diese selbst aber fehlt ihm. Zur Versinnlichung dieser Annahme dient zunächst der seinen Träger unsichtbar machende Ring des Gyges, unter dessen Schutze der Ungerechte jegliche Missetat begehen kann, ohne irgendeine Strafe, ja ohne irgendeine Einbuße an Ehre und Ansehen zu erleiden. So wird er bis an die äußerste Grenze des Unrechts ungehemmt fortschreitend und zugleich mit der Fülle weltlicher Güter gesegnet gedacht. Seinen „kontrastierenden" Widerpart bildet jener Gerechte, dem aus seinem tugendhaften Handeln keinerlei Vorteil und Vorzug erwächst, ja der vielmehr sein Lebelang verkannt, verfolgt, mißhandelt und bis aufs äußerste gemartert wird. Nur wenn es sich erhärten lasse, daß selbst unter solchen Voraussetzungen der Gerechte glücklicher als der Ungerechte sei, erst dann soll die These des Sokrates als erwiesen gelten!

Der Gyges-Ring oder, wie Platon anderswo sagt, die Hades- oder Tarn-Kappe[1] werde übrigens im täglichen Leben durch die erfolgreiche Heuchelei, durch die „fuchsartigen" Schliche und Ränke der „gleißnerischen Wohlanständigkeit" vertreten. Diese setzen den „Schein" an die Stelle der „Wirklichkeit". Und damit sei die große Mehrzahl der Menschen wohl zufrieden. Es gilt ihnen, alle die Vorteile einzuheimsen, die der Anschein der Gerechtigkeit mit sich bringt, und diese durch ein Minimum realer Leistungen zu erkaufen. Auch die von den Göttern drohende Vergeltung flößt dort keine Furcht ein, wo der Glaube an die sühnende Kraft der Werkheiligkeit und somit der Grundsatz gilt: „Stiehl, nur opfere von dem Gestohlenen!"

Nicht den Schein, nicht „das Ansehen und die Belohnungen der Gerechtigkeit“ aber gelte es zu loben, vielmehr zu ergründen, welche eigene Wirkungskraft ihr innewohnt. Auch nicht schlechtweg zu sagen, daß sie ein Gut und ihr Gegenteil ein Übel sei, sondern genau zu erkennen, was „jede von beiden, auch wenn sie Göttern und Menschen unbekannt bleibt, *in der Seele* ihres Besitzers wirkt“ — ein Gedanke, den Platon mit einem vielleicht nicht zufälligen Anklang an einen hippokratischen Ausspruch (vgl. I^4 249) vorbringt und mit dem stärksten Nachdruck wiederholt.

Hier erfolgt jene Wendung des Gespräches, die vom *Einzelmenschen zur Gesellschaft* hinüberleitet und zugleich die heute zum Gemeinplatz gewordene *organische* Auffassung des Staates zum erstenmal ausspricht. Sokrates erklärt sich unfähig, das gestellte Problem unmittelbar zu lösen. Nur auf einem Umweg könne das gelingen. Wenn unsere Sehkraft nicht ausreicht, in einer gewissen Entfernung eine kleine Schrift zu lesen, so werden wir es als einen glücklichen Zufall preisen, wenn wir anderswo dieselben Worte mit größeren Buchstaben auf eine größere Fläche geschrieben finden. Was das Wesen der Gerechtigkeit in der Einzelseele ausmacht, das werde uns deutlich werden, wenn wir sie vorerst dort aufsuchen, wo sie uns in vergrößertem Maßstab entgegentritt. Am deutlichsten, wenn wir das „Werden der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit“ im „Werden des Gemeinwesens“ zu erkennen suchen. Damit ist der *genetischen* Betrachtung des Staates der Weg eröffnet.

6. Wäre uns von Platon nichts erhalten als die nun folgende Rekonstruktion des Vorgangs der Staatsbildung, die materialistische Geschichtsansicht könnte den großen Idealisten gar leicht für sich in Anspruch nehmen. Leitet er doch den Ursprung des Staates ganz und gar aus dem wirtschaftlichen Bedürfnis ab. Zunächst aus der „mannigfachen Bedürftigkeit“ des Einzelnen, der seine Nahrung, Bekleidung, Behausung usw. nicht allein zu beschaffen vermag, woraus sich die Notwendigkeit des Zusammenwirkens und der Arbeitsteilung ergibt. Man sieht den Kreis der Produzenten sich allmählich erweitern, indem sich den unmittelbaren Erfordernissen die mittelbaren und die ihrer Hervorbringung dienlichen Verrichtungen anreihen. Der Ackerbauer z. B. bedarf des Pfluges und somit auch der Arbeit des Pflugmachers. Aber auch das Gemeinwesen bildet keine wirtschaftlich abgeschlossene Einheit; es vermag fremdländischer Erzeugnisse nicht völlig zu entraten; die Kosten der somit benötigten Einfuhr kann nur eine entsprechende Ausfuhr und daher eine den eigenen Verbrauch übersteigende Gütererzeugung decken. Auch der Notwendigkeit der Vermittlung durch den Groß- und Kleinhandel und der Verwendung gemieteter Hilfskräfte wird nicht vergessen.

Einer idyllischen Schilderung dieses noch immer gar einfachen Gemeinwesens — in welchem die gesuchte Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur erst in ihren Anfängen zu finden sind — folgt die Darstellung der Wandlungen, welche die zunehmende Üppigkeit in ihm bewirkt hat.[1] Wie die „Zukost" zum Brote, so gesellt sich auf allen Gebieten der verfeinerte Lebensgenuß zur Befriedigung des Naturbedarfes. Bald wimmelt die Stadt von den Dienern des Luxus: von Verfertigern kunstvoller Geräte und kostbarer Schmuckgegenstände, von Malern, Rhapsoden, Schauspielern, Tänzern, Hetären, Bäckern, Köchen, Kinderfrauen, Pädagogen und den bei solcher Lebensweise gar nötigen Ärzten usw. Die Zunahme der Bevölkerung läßt den Umfang des Staates nicht mehr als zulänglich erscheinen. Damit ist der Ursprung des Krieges gegeben, der, wenn er wirksam geführt werden soll, nach dem fortwährend aufs stärkste betonten Grundsatz der Arbeitsteilung ein Berufsheer erfordert. Es wird die Schwierigkeit hervorgehoben, die Krieger oder „Wächter" des Staates nach der Art guter Hunde zugleich nach außen wild und nach innen zahm zu machen. Das vermag nur die Erziehung zu bewirken.

Mit der Frage „Wie sollen wir die Wächter erziehen?" betreten wir einen völlig anders gearteten Boden. Damit folgt der früheren Wendung vom Einzelnen zur Gesellschaft eine andere und bei weitem tiefer greifende: die Wendung von der Wirklichkeit zum Ideal. Nicht ohne Mühe begreift man diese Verfahrungsweise Platons.

Der erste Eindruck ist der gewaltsamer Willkür. Er hatte es unternommen, gleichsam die Naturgeschichte des Staates und der Gesellschaft zu schreiben, um in deren Werden und Wesen das Werden und Wesen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit zu entdecken. Nun verläßt er mit einem Male die Schilderung des tatsächlichen Vorgangs der Staatsbildung (oder dessen, was ihm als solcher erscheinen durfte) und beginnt ein von allem Tatsächlichen gar weit abweichendes Musterbild des Staates zu entwerfen. Die genetische Darstellung macht einem idealen Aufbau Platz; an die Stelle des: „So war es" tritt ein: „So soll es sein". War sich Platon dieser jähen Umkehr nicht bewußt? Oder wie glaubte er sie rechtfertigen zu können?

Die richtige Antwort darf wahrscheinlich also lauten. Platon glaubt nicht, ein rein subjektives Ideal, eines unter vielen möglichen, darzustellen. Die Grundzüge desselben, wenngleich nicht alle Einzelheiten, gelten ihm (wie er wiederholt hervorhebt) zugleich als realisierbar, nicht als bloße fromme „Wünsche": das Ideal bedeutet ihm in der Hauptsache eine von der Natur des Menschen geforderte Vervollkommnung des geschichtlich Gewordenen. Es konnte ihm somit — das darf man ohne Ungereimtheit behaupten — wie eine weitere Etappe des

natürlichen Entwicklungsprozesses erscheinen.[1] Und je weiter dieser Prozeß gediehen ist, je vollkommener Staat und Gesellschaft geworden sind, um so eher erwartet er in dem also geordneten Gemeinwesen (wie er selbst am Beginne des vierten Buches erklärt) die Gerechtigkeit, gleichwie in dessen Widerspiel die Ungerechtigkeit, deutlich ausgeprägt zu finden.

Ohne jeden Anflug von Gewaltsamkeit konnte es freilich bei dem Aufbau eines Werkes nicht abgehen, das, von zahlreichen Nebenthemen abgesehen, d r e i innerlich nur lose zusammenhängende H a u p t t h e m e n zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden beflissen ist: das moralphilosophische, das staatsphilosophische und das geschichtsphilosophische. Trotz der unerhörten schriftstellerischen Kunst, die Platon hier aufgeboten hat — einer Kunst, die wahrscheinlich in der gesamten Prosaliteratur nicht ihresgleichen hat und die jedenfalls zu groß war, um von allen Erklärern erfaßt und gewürdigt zu werden — waren einige Härten des Überganges, zumal in der Verflechtung der zwei zuletzt genannten Themen, nicht vollständig zu vermeiden. Mit noch größerer Kühnheit als hier ist Platon dort verfahren, wo er vom Ideal wieder zur Wirklichkeit zurückkehrt und alle anderen Staatsformen aus dem Verfall seines Musterstaates entspringen läßt! Das geschieht am Beginne des achten Buches; wir aber stehen noch im zweiten, am Anfang der Darlegungen, welche der Erziehung des höheren oder Kriegerstandes gewidmet sind.

7. Diese Darlegungen reichen in eine außerordentliche Tiefe. Ist es doch eine Eigenheit des „Staates", daß der vom Gange der Unterredung dargebotene Stoff für Platon jedesmal der Anlaß wird, sich über ein ganzes großes Gebiet nahezu erschöpfend zu verbreiten. An der Spitze der Erziehung steht die M y t h e n e r z ä h l u n g. Darum wird hier der Göttermythos der eingehendsten Beurteilung unterzogen und die von X e n o p h a n e s begonnene, von E u r i p i d e s fortgesetzte Kritik der insbesondere in der homerischen Dichtung verkörperten volkstümlichen Vorstellungen vom Göttlichen (vgl. S. 10 f. und I [4] 130) in einschneidender Weise weitergeführt. Allein nicht nur alle Auswüchse des Mythos werden beschnitten, welche, an dem allgemein anerkannten oder an dem spezifisch platonischen Sittlichkeits-Maßstab gemessen, als solche erscheinen; auch die eigentlich t h e o l o g i s c h e n L e h r e n erfahren tiefgreifende Modifikationen. Die „Gottheit" ist unbedingt „gut", und „sie ist" eben darum „nicht die Ursache von allem"; das Übel entstammt anderen Quellen, zumal der eigenen Schuld des Menschen (vgl. S. 287). Das ist die eine der hier eingeschärften Grundlehren. Mit nicht geringerem Eifer wird die zweite verkündet, die ihre Spitze gegen den Anthropomorphismus überhaupt zu richten scheint: die Götter treiben keine Gaukelei, sie er-

scheinen nicht in verschiedenen Gestalten; gibt es doch keine ihnen überlegene Gewalt, die sie dazu nötigen könnte; ebensowenig aber können sie, denen jede Art der Täuschung und Lüge fremd ist, derartiges aus eigenem Antrieb vollbringen.

Das Religionskapitel — denn so darf man diese eng verbundenen und vom Verfasser selbst scharf umgrenzten Erörterungen nennen — erörtert außerdem noch zwei wichtige Punkte. Alle Schilderungen der angeblichen Schrecknisse der Unterwelt, ja sogar jede Verwendung der daran erinnernden Wörter werden um ihrer entnervenden, der Mannhaftigkeit abträglichen Wirkung willen verpönt, und zwar so nachdrücklich und unbedingt, daß man hier auf eine Phase in Platons Entwicklung zu stoßen gemeint hat, die vom „Phädon" (vgl. S. 340 f.) weit abliegen sollte.[1] Und gewiß haben Platons Gedanken in dieser Rücksicht manche Wandlungen erfahren: hat er sich doch im Schlußbuche des „Staates" bei eben jenen Schrecknissen gar ausführlich verweilt. Schließlich wird auch der durch die Dichter nahegelegte Glaube an den moralischen Tiefstand von Göttersöhnen oder Heroen eindringlich bestritten.

An den Inhalt der Erzählungen reiht sich ihre Form. Zunächst wird die eigentlich erzählende von der nachahmenden oder dramatischen Darstellungsweise geschieden, und die letztere, die keineswegs auf das im engeren Sinne sogenannte Drama beschränkt, sondern auch dem homerischen Epos eigen sei, auf das entschiedenste verworfen. Aus zweierlei Gründen, einem allgemeinen und einem besonderen. Denn erstens sollen sämtliche Mitglieder der Gesellschaft zu strengster Arbeitsteilung herangebildet werden. „Unser Staat", so heißt es,[2] „bedarf keines doppelten, geschweige denn eines vielfachen Menschen; jedermann soll nur ein Geschäft betreiben, der Bauer soll nur Bauer und nicht zugleich auch Richter, der Krieger nur Krieger und nicht zugleich auch Kaufmann sein." Dem also erstrebten Charaktertypus widerspricht jedoch die Fähigkeit, allerhand Gestalten anzunehmen, weshalb denn selbst der höchste Meister der nachahmenden Poesie aus dem Idealstaat hinauskomplimentiert wird. Zweitens aber färbt das Nachgeahmte auf den Nachahmenden ab; und darum gilt es alles zu meiden, was den Seelenadel des herrschenden Standes zu mindern, ihn zu Niedrigkeit und Gemeinheit herabzuziehen geeignet ist. Von demselben Geiste sind die sich anschließenden Vorschriften in betreff der lyrischen Poesie, des Rhythmus, der Melodie und der Musik überhaupt eingegeben. Alledem wird die nachhaltigste Wirkung auf die Artung des Charakters zugeschrieben, wie denn jegliches, was der Mensch treibt, was er hört und sieht, bis auf die Gestaltung des Hausrats hinab, heilsamen oder schädlichen Einfluß übe und eben darum durchweg in den Dienst der Moral gestellt wird. Aus der Musik wird alles Verweichlichende, ja alles Un-

ruhige und Leidenschaftliche verbannt und deshalb selbst die Anfertigung mancher Instrumente, von denen eines die Flöte ist, verboten.

Der Musik schließt sich das zweite Hauptelement hellenischer Bildung, die Gymnastik, an. Ihr ausschließlicher Betrieb, so ungefähr heißt es, würde zur Verrohung, gleichwie jener der Musik zur Entnervung, führen. Wie diese im weitesten Sinn als der Inbegriff musischer Künste verstanden ward, so umfaßt die Gymnastik hier alles, was auf Körperpflege Bezug hat, mit Einschluß der gesamten Diätetik; selbst auf die Heilkunst fallen bedeutsame Streiflichter, die uns noch beschäftigen werden. Daß Nüchternheit und Mäßigkeit gepredigt, daß Maßhalten auch in Ansehung der Körperübungen verlangt wird, kann uns nicht befremden. Auch wird die Erziehung in diesem wie in jenem Zweige als eine durch alle Altersstufen reichende betrachtet und in beiden vor jeder Neuerung ängstlich behütet. Von der sonstigen Lebensordnung der Wächter erfahren wir hier nur die Grundzüge: kein Privatbesitz, soweit sich dieser irgendwie vermeiden läßt; keinerlei Art von Sonderleben; alle diesem Stande Angehörigen sollen sich als Brüder fühlen — ein Ziel, das durch Zwecklügen in betreff der verschiedenen Abstammung der verschiedenen Stände zu fördern sei. Gold und Silber — das soll die Obrigkeit lehren — ist den Körpern der zur Herrschaft Berufenen und der Masse der Krieger, die jetzt „Helfer" genannt werden, beigemischt; Eisen und Kupfer jenen der Ackerbauer und Handwerker. Dem kastenartigen Abschluß der Stände wird jedoch vorgebeugt, indem die ausgesprochene Leistungsfähigkeit oder -unfähigkeit des Einzelnen für ihn das Hinaufsteigen in den höheren Stand, beziehentlich das Herabsteigen aus diesem, zur Folge hat. Wie aber die Obrigkeiten bestellt werden, wie die zur Leitung des Staates Bestimmten aus der Gesamtheit der Wächter ausgesondert werden sollen, über all das werden uns in diesem Teile des Werkes nur Andeutungen gegeben, die sich ausschließlich auf die moralische Seite des Gegenstandes beziehen. Herrschen sollen diejenigen, denen das höchste Maß von Gemeinsinn eignet und welche die stärkste Widerstandsfähigkeit gegen Versuchungen jeder Art bekunden. Daß damit die Sache nur „im Groben" behandelt sei, sagt uns Platon an einer Stelle des dritten Buches selbst; ebenso stellt er dort vernehmlich genug eine spätere „genauere" Ausführung in Aussicht.[1]

8. Das und mehr als das muß übrigens der denkende Leser sich selber sagen. Ist doch die Eigentumsordnung ihrer Natur nach mit der Familienordnung aufs engste verflochten, und dennoch wird die Darlegung der letzteren, die Art „des Frauenbesitzes, der Ehe und Kindererzeugung" im vierten Buch ausdrücklich einer nachfolgenden Erörterung vorbehalten. Der entscheidende Beweis dafür aber, daß die mit diesem Buch abschließende Darstellung des Idealstaates für Platon nie-

mals, wie so viele und so namhafte Forscher meinen, einen wirklichen Abschluß bedeutet hat, liegt im folgenden. Von intellektueller Bildung ist in dieser ganzen Partie (und auch in jenem Teile des fünften Buches, den manche noch dieser „Schicht" zurechnen) mit keinem Wort die Rede. „Übung und Gewöhnung, nicht Erkenntnis", so werden bei einem Rückblick die hier vorgeführten Bildungsmittel gekennzeichnet.[1] Es darf schlechterdings unmöglich heißen, daß der einstige Sokrates-Jünger, der Denker, der in so vielen Schriften den unbedingten Vorrang der Einsicht behauptet und begründet hat, der Philosophie, der Wissenschaft, des Intellekts überhaupt jemals gänzlich vergessen konnte. Auch hat er ihrer tatsächlich nicht vergessen. Er gedenkt im Verlaufe dieser Bücher mehr als einmal der Philosophie und der philosophischen Anlage, ja er bezeichnet die letztere als unerläßlich für die Wächter. Aber von der Ausbildung des Intellekts verlautet keine Silbe. Und dabei sollte sich der Philosoph irgend einmal beruhigt haben, der besser als jeder andere wußte und es im „Staate" selbst aussprach, daß „nur der den Besitz der Einsicht gewinnt, der um sie gedient hat".[2] Eben darum aber, weil die Auslese der Staatslenker, und die Differenzierung des oberen Standes überhaupt, von dem Stufengang der wissenschaftlichen Bildung und den darin erzielten Fortschritten abhängt, konnte all das an dieser frühen Stelle nur in dämmerigen Umrissen erscheinen.

Wir sind weitläufig geworden, weil es den Aufbau des großen Werkes zu verstehen und dies Verständnis gegen ebenso schwere als weitverbreitete Irrungen zu schützen galt. Mit umsichtigster Berechnung, mit vollendetem Künstlertakt ist Platon vorgegangen. Er mußte den verwickelten Stoff, wenn dieser nicht verwirrend wirken sollte, aufs sorglichste gliedern. Er mußte die mannigfachen Themen, deren jedes er bis auf den Grund erschöpfen wollte, mit der denkbar größten Strenge voneinander scheiden. Auch mit vorgreifenden, die Wirkung im vorhinein abschwächenden Winken, die der Stümper verschwendet hätte, mußte der Meister sparen. Selbst jeden Anklang an das, was er erst vertrauensvoll gestimmten und willig folgenden Lesern zu offenbaren entschlossen war, mußte er nach Tunlichkeit meiden, ja einen Teil des Gesamtbildes vorerst (es ist das sein eigenes Wort) wie geflissentlich „verhüllen".[3] Von dem Grundplan des Idealstaats durfte zunächst nur so viel ans Licht treten, als die erste Etappe der Untersuchung, die Ermittlung des Wesens der Gerechtigkeit, unbedingt erheischte.

Während Platon somit manche der angesponnenen Fäden im Verborgenen weiter gleiten läßt, faßt seine Hand die der Lösung der unmittelbar vor ihm liegenden Aufgaben dienlichen kraftvoll zusammen. Je mehr er sich dieser Lösung nähert, um so frischere Farben zeigt seine Darstellung. Es hieß die Gerechtigkeit im Staate, es heißt jetzt sie im

Musterstaat aufsuchen. Das geschieht in einer Weise, welche an die moderne Methode der Reste oder Rückstände erinnert. Zuerst richtet sich der Blick auf die Weisheit. Diese wird von allen Sonder-Einsichten geschieden und der Wohlberatenheit gleichgesetzt; ihren Sitz erblickt man in jenem kleinen Teil der Bürgerschaft, dem die Staatslenkung zufällt. Dann kommt die Tapferkeit an die Reihe, deren Wesen die richtige Erkenntnis des zu Fürchtenden ausmacht, während ihre Quelle die von dem Gesetz vorgeschriebene Erziehung, ihre Trägerin die ganze Kriegerklasse ist. Es folgt die Sophrosyne, die sich von den vorangehenden zwei Tugenden schon dadurch unterscheidet, daß sie nicht einem Teil des Gemeinwesens, sondern der Gesamtheit innewohnt, und deren Wesenheit im Einzelnen wie in der Gesellschaft darin besteht, daß das bessere und das schlechtere Element sich im Einklang, und zwar in jener Übereinstimmung befinden, die auf der Vorherrschaft des Höheren und auf der Unterordnung des Niederen beruht. Nun handelt es sich darum, die noch übrige Tugend, die Gerechtigkeit, zu erspähen. Sokrates vergleicht sich und die Mitunterredner mit Jägern, die einen Busch umstellen. Es gilt jede Spur zu verfolgen, damit ihnen die edle Jagdbeute nicht entkomme. Schon wollen sie von ihrem Vorhaben abstehen, da die Gegend ungangbar, der Ort dunkel sei. Da stößt Sokrates einen Freudenruf aus; er glaubt die Fährte gefunden zu haben. Ja, wozu das suchen, was man schon in Händen hält? Er meint das in der Genesis des Staates längst wahrgenommene, beim Aufbau des Idealstaates bereits vielfach verwendete Prinzip der Arbeitsteilung oder der Spezialisierung der Tätigkeiten. Wenn ein jeder das ihm Zukommende besitzt und leistet, so sei die Gerechtigkeit verwirklicht. Im Staate bekunde sie sich in dem richtigen Wechselverhältnis aller, in der „Sonder- oder Eigentätigkeit" jedes der Stände, deren hier Platon übrigens aus einem bald ersichtlichen Grunde drei zählt: Gewerbsleute, Helfer (oder Krieger) und Wächter (oder Staatslenker). Doch soll dieses Ergebnis vorerst kein endgültiges sein. Was man jetzt in großer Schrift gelesen, müsse nunmehr auch in kleiner Schrift lesbar werden (vgl. S. 360), es gelte sich vom Staat wieder zum Einzelnen zu wenden und von diesem von neuem zum Staat. Erst aus diesem steten Vergleichen werde, wie aus der Reibung zweier Hölzer die volle, helle Flamme, zuletzt das eigentliche Wesen der Gerechtigkeit hervorleuchten. So kehrt sich denn die Untersuchung zuvörderst dem Einzel-Menschen und den verschiedenen Teilen der Einzel-Seele zu.

Daß diese in Wahrheit aus Teilen besteht, das wird durch eine ungewöhnlich mühevolle, nicht wenigen Einwürfen zuvorkommende Beweisführung erhärtet. Unmöglich sei es, daß ein und dasselbe im selben Sinn und in derselben Beziehung gleichzeitig einander Entgegengesetztes erleide oder tue. Der dieser These, dem Satz des Widerspruchs, manch-

mal widerstreitende Anschein weicht genauerer Überlegung. Wenn ein Mensch stillsteht und zugleich seine Hände sich bewegen, so ist dem g a n z e n Körper als solchem Ruhe, nur einem Teil desselben Bewegung eigen. Wenn ein Kreisel sich dreht und zugleich an einem Fleck verharrt, so befindet er sich, was die Vorwärtsbewegung anlangt, in Ruhe, was dagegen die Drehungsbewegung betrifft, in Bewegung. Daß aber dasselbe Wesen denselben Gegenstand zugleich begehre und verabscheue, dasselbe wolle und nicht wolle, das sei schlechthin unmöglich. Und doch geschieht es, daß jemand Durst empfindet, d. h. zu trinken verlangt, und zugleich (aus irgendeinem Grunde, etwa aus Gesundheitsrücksichten, das mag man hinzudenken) zu trinken sich weigert. Dann müssen es verschiedene Seelenelemente sein, deren eines ihn trinken heißt, während ein anderes diesem Geheiße widerspricht. Solch einem Widerstreit zwischen Vernunft und Begierde geht ein gleicher zwischen der Begierde und den „mutartigen" Antrieben (von der Art des Zorns, des Ehrgeizes usw.) zur Seite. So erging es jenem L e o n t i o s, den sein Weg am Richtplatz vorbeiführte und der dem in ihm erwachten Verlangen, die dort ausgestellten Leichen zu besichtigen, heftig widerstrebte, schließlich aber von diesem Begehren überwältigt ward und seinen Augen den ersehnten Anblick gönnte, indem er ihnen zurief: „Sättigt euch, ihr unseligen, an dem herrlichen Schauspiel!" Auf dieser Grundlage baut Platon weiter und unterscheidet demgemäß d r e i Seelenteile: den v e r n ü n f t i g e n, den b e g e h r e n d e n und — mitten inne zwischen beiden — den „m u t a r t i g e n" oder affektiven. Dieser letztere stellt sich, wenn er unverdorben ist, im Fall eines Konfliktes auf die Seite der Vernunft. Dann fällt er die widerspenstige Begierde an und kämpft gegen sie so lange, bis die Vernunft ihn wie der Hirte den Hund zur Ruhe weist. Eben solchen streitlustigen Hunden gleichen die Krieger oder „H e l f e r"[1], die von den Volkshirten, den H e r r s c h e r n, im Zaume gehalten werden. So sind denn die drei Stände in der Menschenseele wiedergefunden, da der untere oder Gewerbestand dem Begierden-Element gleichgeachtet wird.

Unsere Leser staunen wohl über die geniale Kühnheit dieser Parallelisierung, in welcher tiefe Einsicht und subjektive Geschmacksrichtung sich eigenartig paaren. Wir denken insbesondere an die Gleichstellung des Erwerbsstandes mit dem begehrenden Seelenteil. Sie beruht zum Teil auf der wirklichen Verwandtschaft der Aufgabe, welche den die wirtschaftliche Grundlage der Gesellschaft bildenden Schichten und den die Ernährung und Fortpflanzung des Individuums vermittelnden Begierden obliegt. Verstärkt wird aber für Platon das Gewicht dieser Analogie durch die aristokratische Geringschätzung, die er nicht weniger den von „Gewinnsucht" beherrschten „Schlechten und Handwerkern" als den die Seele aus ihrem idealen Bereich ins Irdische

herabziehenden Begehrungen entgegenbringt. Der ganzen Lehre läßt sich vorwerfen, daß die Annahme verschiedener Seelenteile die Schwierigkeit, die sie beseitigen soll, keineswegs hinwegräumt. Denn die Konflikte, welche diese Theorie begreiflich machen will, finden nicht nur zwischen den also unterschiedenen Seelenteilen, sondern auch im Innern jedes einzelnen von ihnen statt. So z. B. innerhalb des begehrenden Teiles, wenn etwa das Nahrungs- und das Schlafbedürfnis in einer Kinderseele um die Vorherrschaft streiten. Das wahrhaft Wertvolle an jenen Anfängen einer Psychologie ist die Erkenntnis, daß wir die seelischen Funktionen nicht einer einheitlichen Substanz beizulegen berechtigt sind. Allein so wenig die Voraussetzung von drei oder auch von einer beliebigen Anzahl solcher Substanzen zu einem befriedigenden Ergebnis führen kann, ebensowenig kommt hier der Satz des Widerspruches irgendwie ins Spiel. Ließe sich dieser doch lediglich gegen eine Behauptung wie die folgende geltend machen: A will und will zugleich nicht — vorausgesetzt, daß unter dem Wollen nicht ein bloßes Verlangen, sondern eine eigentliche Entschließung verstanden wird, die ja allerdings einen einheitlichen psychischen Akt und einen zumindest zeitweiligen Friedensschluß zwischen den einander entgegenwirkenden Antrieben bedeutet, mag dieser nun der Einstimmigkeit der Seelenelemente zu danken oder aber einer widerstrebenden Minderheit derselben aufgenötigt sein. Dem Satz des Widerspruchs widerstreitet es hingegen durchaus nicht, daß im Bewußtseinsleben einander feindliche Tendenzen durcheinanderwogen und sich, genau so wie gleichzeitig zusammenbestehende mechanische Impulse, bald wechselseitig aufheben, bald zu einer Resultierenden verbinden. Nur daß eine bestimmte Resultierende gleichzeitig vorhanden und nicht vorhanden sei, darf in diesem wie in jenem Fall als unmöglich gelten.

10. Platon freilich schreitet, von solchen Bedenken unberührt, rüstig seinem Ziele zu. So ist denn unser Traum, so läßt er Sokrates ausrufen, in Erfüllung gegangen. Die Arbeitsteilung hat uns zur Erkenntnis der Gerechtigkeit den richtigen Weg gewiesen. Wie die Berufe im Staat, so müssen auch „die Stände innerhalb der Seele“ von einander gesondert sein. In der Meidung jedes Übergriffes, in dem harmonischen Zusammenwirken aller liegt ihr Heil. Das ist das Wesen der Gerechtigkeit, während das Gegenteil davon, „die Auflehnung eines Teiles gegen die ganze Seele“ und die daraus entspringende „Verirrung und Verwirrung“, nichts anderes ist als „Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit, Feigheit, Unwissenheit und mit einem Wort alle Schlechtigkeit“. Wie die Gesundheit des Körpers auf das naturgemäße Verhalten seiner Teile, von denen die einen zum Herrschen, die anderen zum Dienen berufen sind, die Krankheit auf die naturwidrige Umkehr dieser Ordnung sich gründet,

nicht anders steht es auf sittlichem Gebiete. So erweist sich denn „die Tugend als Gesundheit, Schönheit und Wohlgeratenheit der Seele“, das Laster als ihre „Krankheit, Häßlichkeit und Schwäche“. Damit ist die Untersuchung zu einem mindestens vorläufigen Abschlusse gediehen Denn „lächerlich wäre es“, nunmehr noch die Frage aufzuwerfen, ob die Gerechtigkeit dem Gerechten wirklich fromme oder ob die Ungerechtigkeit dem Ungerechten schade, mag die Tugend des einen oder das Laster des anderen verborgen bleiben oder nicht.

Daß dem erhabenen Unternehmen, die Moral auf ihre Naturbasis zu stellen und der verhängnisvollen Zwiespältigkeit menschlicher Maßstäbe für immer ein Ende zu machen — daß diesem in stolzer Größe durch die Jahrhunderte leuchtenden Versuch kein volles Gelingen beschieden war, wen möchte das wundernehmen? Des Dichter-Philosophen genialem Blick für Ähnlichkeit stand die Gabe der Unterscheidung zwar hoch entwickelt, aber doch nicht völlig gleichwertig gegenüber. Ebenso war er dem Zauber der Zahl (drei Seelenteile — drei Stände) nahezu wehrlos preisgegeben.

Daß die Grenzlinie zwischen Sophrosyne und Gerechtigkeit fast bis zur Unkenntlichkeit verwischt, daß die letztere auch von aller sonstigen Tugend nichts weniger als scharf geschieden ist, dieser Mangel an logischer Strenge ist jedem Auge sichtbar. Er hängt aufs engste mit einem tieferen Gebrechen dieser ganzen Erörterung zusammen. Wir meinen die unzulängliche Sonderung der Individual- von der Sozialmoral. Diese hat es bewirkt, daß das, was Gerechtigkeit eigentlich ist (ein Inbegriff gesellschaftlicher Forderungen, die mit der seelischen Hygiene des Individuums von Haus aus nichts gemein haben, so innig auch die Wechselwirkung beider Bereiche ist) bald mit Stillschweigen übergangen, bald ohne jede Begründung eingeführt wird.

Nicht solche dem modernen Leser sich aufdrängenden Bedenken aber sind es, die Platons Ton hier gedämpft und den vollen Ausbruch triumphierender Freude hintangehalten haben Diese stärkeren Akzente hat er auf eine weit spätere Stelle aufgespart, an der das eigentliche Endziel der Untersuchung erreicht wird. Was dieser annoch fehlt, mag vorerst kurz vermerkt sein. Dem Idealstaat geht in der Familienordnung sein eigentlicher Unterbau, in der Philosophenherrschaft sein krönender Giebel ab. Erst dem also vervollständigten Verfassungsgebäude kann sein Gegenstück zur Seite treten: der unvollkommene Staat in seinen mannigfachen Brechungen, den vom Ideal sich mehr und mehr entfernenden Gestaltungen, welche die historische Wirklichkeit aufweist. Und nur indem diesen Verfassungstypen (dem idealen wie den realen) die entsprechenden Menschentypen beigesellt und indem auch diese in ausführlicher Schilderung dargestellt werden, ist das Gesamtmaterial für eine endgültige Lösung des Grundproblems

des ganzen Werkes gegeben. Was dann noch folgt, sind Nachträge: weitere Bekräftigungen des gewonnenen Ergebnisses, ferner Neubehandlungen vorher erörterter Themen, zu deren voller Erledigung nicht von Anfang an ausreichende Mittel zu Gebote standen; und endlich eines jener großartigen Welt- und Jenseitsgemälde, mit welchen Platon, wie uns das schon der „Phädon" und der „Gorgias" gezeigt haben, seine Hauptwerke abzuschließen liebte.

Zwölftes Kapitel

Platons „Staat".

(Fortsetzung.)

Wir kehren von diesem Vorblick zum Beginn des fünften Buches zurück. Hier ward die Durchmusterung der „verfehlten" Staatsformen in unmittelbare Aussicht genommen. Da tritt eine Wendung ein, mittelst eines auch anderswo von Platon gebrauchten Kunstgriffs. Zwei Gesprächspersonen, Platons Brüder, haben sich leise miteinander unterhalten, doch nicht so leise, daß Sokrates nicht die Frage vernommen hätte: „Sollen wir ihn loslassen?" Es gilt das früher vorbehaltene Frauen- und Familienproblem, auf dessen sofortige Lösung Glaukon und Adeimantos dringen. Widerwillig fügt sich Sokrates. Einen „Schwarm von Reden" sieht er vor sich aufsteigen. „Zagen" ergreift ihn ob der Absonderlichkeit dessen, was er vorzubringen im Begriffe steht, ob der wundersamen Vorschläge, deren Ausführbarkeit ebenso streitig scheinen wird als ihre Heilsamkeit. Doch von dem Zuspruch der Genossen ermuntert, erkühnt er sich, das „durch Ungewohntheit Lächerliche" auszusprechen, und freut sich des Umstandes (ein wichtiger Wink für die Komposition!), daß er nicht schon dort, wo es eigentlich am Platze war, zu solchem Wagnis geschritten ist.

Es folgt das, was wir die Emanzipation der Frauen zu heißen pflegen, ihre völlige, auch den Zutritt zu den höchsten Ämtern eröffnende Gleichstellung mit den männlichen „Wächtern". Begründet wird diese, die auch die Teilnahme der Frauen am Krieg in sich schließt, auf Analogien des Tierlebens und auf die Behauptung, daß zwischen beiden Geschlechtern zwar quantitative, dagegen durchaus keine qualitativen Unterschiede der Leistungsfähigkeit bestehen. Darum wird auch der aus dem Prinzip der Arbeitsteilung abgeleitete Einwand abgewiesen. Mit demselben Rechte könnte man, weil es kahlköpfige Schuster gibt, die Vollbehaarten vom Schuhmachergewerbe ausschließen, und um-

gekehrt. Nicht anders geartet, nur schwächer, und zwar in jeder Rücksicht schwächer, sei der Durchschnitt der Frauen, doch keineswegs dermaßen, daß diese Minderwertigkeit eine ausnahmslose wäre und nicht vielmehr „gar manche Frau gar manch einen Mann“ beträchtlich überragte. Auch die Erziehung solle darum für beide Geschlechter eine gleichartige und gemeinsame sein; selbst vor der Entblößung der Frauen bei gymnastischen Übungen schrickt Platon nicht zurück, da „Tugend statt der Gewänder sie umhüllen wird“. Mit feierlichstem Ernst, unter Anrufung eines pindarischen, dem Zusammenhang angepaßten Wortes und mit der emphatischen Verkündigung der Nützlichkeit und der Schädlichkeit als der einzigen berechtigten Wertmesser schließt dieser Abschnitt.

Doch kaum ist Sokrates der einen „Woge“, die ihn zu verschlingen drohte, entronnen, so sieht er eine andere, noch ungleich gewaltigere herannahen. Es ist das die Frage der Familienordnung, oder genauer gesprochen: der Aufhebung der Familie. Hier spricht Platon von Frauengemeinschaft; doch ist dies ein übermäßig zugespitzter und nicht genau zutreffender Ausdruck. Denn nicht Promiskuität hat er im Auge, sondern Zeitehen, die vor allem mit Rücksicht auf die Erzielung der leistungsfähigsten Nachkommenschaft geschlossen werden und an die strengsten obrigkeitlichen, auf das Vorbild der Tierzüchter gestützten Vorschriften gebunden sind.

Dennoch ist die Bezeichnung „Frauen- und Kindergemeinschaft“ nicht ohne tiefen Grund gewählt. Es gilt den Gegensatz zur „Zersplitterung“ der Gesellschaft in vereinzelte, einander fremde und oft feindliche Familien so scharf und schroff als möglich zu betonen. Die Kinder werden „für den Staat“ erzeugt; nur die wohlgestalte Nachkommenschaft der „besten“ Eltern wird aufgezogen; das Zeugungsalter wird (für Frauen mit 20—40, für Männer mit 30—55 Jahren) unverbrüchlich festgesetzt. Den höheren Altersstufen wird Freiheit des Geschlechtsverkehrs eingeräumt, die Aufzucht etwaiger Sprößlinge aber unbedingt verwehrt. Unter allen Umständen werden die Kinder sofort nach der Geburt den Eltern entzogen und der staatlichen Pflege und Erziehung überantwortet. So wird jedes Band der Zusammengehörigkeit zwischen Erzeugern und Erzeugten, die einander als solche nicht einmal kennen, zerschnitten. Daß hingegen alle ungefähr Gleichaltrigen einander als Geschwister betrachten werden und auch im übrigen ein weit ausgedehntes, wenngleich hypothetisches Verwandtschaftsverhältnis (zwischen allen jenen, die zueinander möglicherweise im Verhältnis von Eltern und Kindern stehen können) an die Stelle des gesicherten, aber eingeschränkten tritt, das wird als eine gewaltige Errungenschaft begrüßt. Dadurch soll das höchste Maß organischer Einheit in der Gesellschaft oder richtiger im Stande der Wächter — denn nur von diesem ist die Rede — erreicht werden. Sei doch der beste Staat derjenige, in dem

„das Mein und das Dein“ die Menschen am wenigsten spaltet und dessen Mitglieder nicht minder eng verbunden sind als die Glieder eines Körpers. Zweifel gestattet Platon nur an der Möglichkeit, nicht an der Heilsamkeit dieser tief einschneidenden Neuerung, Die Betrachtung tatsächlicher Parallelen, an denen es nicht ganz und gar gebricht, und die unbefangene Vergleichung solch einer und der herkömmlichen Lebensordnung gestatten uns, wie ich meine, dieses Urteil geradezu umzukehren.

2. Sobald Sokrates die zweite der gefürchteten „Wogen“ im Rücken hat, beginnt er uns unmerklich zu jener Stelle zu führen, wo er der letzten und mächtigsten Welle des „dreifachen Wogendrangs“ die Stirne bieten wird. Eben die Frage nach der Möglichkeit einer Umgestaltung wie der geschilderten (deren segensreiche Folgen mit den glühendsten Farben ausgemalt werden) ist es, die zu jenem höchsten und heikelsten Problem die Brücke bildet. Nach einer völkerrechtlichen Darlegung, die an dieser Stelle wohl vorzugsweise darum eingeschaltet ist, damit der Leser neue Kräfte sammle, wird der Punkt gesucht, wo die Reform einzusetzen hat, um mit dem vergleichsweise geringsten Kraftaufwand aus der alten schlechten Staatsordnung zu dem neuen Heil hinüberzuleiten. Wieder und noch weit mehr als vorher erwartet Sokrates vom Ansturm des Hohnes und des Unglimpfs erdrückt zu werden; doch soll das rettende Wort nicht unausgesprochen bleiben: „Nicht früher wird es einen Stillstand der Übel für die Staaten, ja ich meine für das ganze Menschengeschlecht, geben, bis die politische Macht und die Philosophie in eins zusammenfallen, bis entweder die Philosophen Könige werden oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und nicht bloß oberflächlich zu philosophieren beginnen. Erst dann kann unser Staat erwachsen und das Licht der Sonne schauen“. Mit Recht hat man diesen Satz den Schlußstein des ganzen Werkes genannt.[1]

Die höchste Einsicht, und zwar die wissenschaftlich geschulte höchste Einsicht, an die Spitze des Gemeinwesens gestellt — nichts anderes war von Platon zu erwarten. Warum er aber diese Erwartung so spät erfüllt, warum er diesen seinen stärksten Trumpf so lange zurückbehält, das hat er uns mittels des Gleichnisses von den „drei Wogen“ und ihrer sich stufenweise steigernden Bedrohlichkeit zum Teil selbst gesagt, zum Teil sagt es uns der weitere Verlauf des Gesprächs mit greifbarer Deutlichkeit. An die Proklamierung der Philosophenherrschaft reiht sich nämlich die Frage nach der Heranbildung dieser Herrscher; und diese liefert den Anlaß — wir würden vielleicht richtiger sagen, den Vorwand —, um all das vorzubringen, was Platons Wissenschaftslehre ausmacht, gerade so, wie in den ersten Büchern die Elementarerziehung der Wächter die Handhabe zu jenen eingehenden, weit über

ihr unmittelbares Ziel hinausreichenden Erörterungen über Mythologie, Religion, Musik, Poetik, Gymnastik geboten hat. Daß aber dieses, das subtilste und schwierigste, Thema erst in einem vorgerückten Stadium des Gespräches behandelt werden konnte, ist einleuchtend. Zunächst wird unter fortwährenden, ja gehäuften Rückverweisungen auf frühere Partien des Werkes und auf darin enthaltene Vorandeutungen die erhöhte Strenge und Feinheit dieser Darlegungen im Gegensatze zu der gröberen und mehr summarischen Darstellung der ersten Bücher betont. Auch für das „genauere" Verständnis der Theorie von den drei Seelenteilen und der auf ihre Unterscheidung gebauten Tugendlehre werde sich der jetzt nahe am Schlusse des sechsten Buches betretene „längere Weg", den schon eine Stelle des vierten Buches angekündigt hatte, fruchtbar erweisen. Nichts hindert uns, und alles fordert uns dazu auf, hierin die Ausführung eines von allem Anfang an gefaßten, aber mit weisester Berechnung nur allmählich enthüllten schriftstellerischen Planes zu erkennen.[1]

Nicht viele der jungen „Wächter" sind es, die zu den höchsten Zielen gelangen werden. Steht dem doch ein natürlicher Antagonismus im Wege, dessen Walten Platon auch anderwärts beklagt hat. Die solide Tüchtigkeit des Charakters, deren auch die ausdauernde wissenschaftliche Arbeit nicht entraten kann, ist nicht selten von intellektueller Schwerfälligkeit begleitet, während die geniale Leichtigkeit des geistigen Schaffens und Erfassens gar oft des für die gediegene Lebensführung erforderlichen Ballastes entbehrt. Die Auslese der seltenen Naturen, welche diese einander widerstreitenden Vorzüge vereinigen, kann nur vermittelst der „früher übergangenen" vielumfassenden Geistesbildung erfolgen. Diese zu schildern und zu ihrer Schilderung den denkbar tiefsten und breitesten Grund zu legen, das ist die Aufgabe, welcher ein Teil des sechsten und das ganze siebente Buch gewidmet sind.

Vorerst gilt es freilich, die Eignung der Philosophie zu dem ihr zugedachten hohen Amte zu erweisen und die Mißachtung, unter der sie gegenwärtig leidet, zu erklären. Die philosophische Natur ist an sich allem Guten innerlich verwandt. Wahrheitsliebe und Wißbegier erfüllen sie. Damit ist dem Strom ihres Verlangens ein tiefes, ihn ganz aufnehmendes Bett gegraben. Eben darum ist der Philosoph nicht habsüchtig, da er nur wenig von dem begehrt, was Geld erkaufen kann. Auch Kleinlichkeit und Niedrigkeit sind dem Geiste fremd, der in allem Sein und in allen Zeiten heimisch ist. Die Feigheit findet keinen Platz in dem hohen Sinne, dem auch das menschliche Leben nicht etwas Großes dünken kann. So wird er durch alle Antriebe seines Wesens von der Ungerechtigkeit hinweg- und zur Gerechtigkeit hingezogen. Allein diesen heilsamen Tendenzen stehen andere gegenüber, die teils

der philosophischen Betätigung, teils dem Einfluß des Philosophen auf das öffentliche Leben Eintrag tun.

Seine mannigfachen Trefflichkeiten selber sind, so wundersam das klingen mag, dazu angetan, ihn der Philosophie zu entfremden! Denn von früh auf liegen ihm Verwandte und Freunde, bald auch die übrigen Mitbürger, in den Ohren, seine reichen Gaben, aus denen sie Nutzen zu ziehen hoffen, dem Machterwerb zu widmen. Auch gedeiht die Philosophie in dem Boden der schlechten Verfassungen so wenig wie die in ein fremdes Erdreich versetzte Pflanze. Sie verkümmert oder entartet. Und je edler die Anlage, um so schlimmer ihre Entartung. Bringt doch eine schwache Natur nichts Großes hervor, weder im Guten noch im Bösen. Die Quelle des Verderbens aber sind nicht, wie so häufig behauptet wird, die Sophisten, dies ist vielmehr die öffentliche Meinung, das gewaltige Wesen, welches das gut nennt, was ihm wohlgefällt, und das schlecht, was ihm mißfällt — das Ungeheuer, dessen Launen sich anzuschmiegen, vor dessen Zornausbrüchen sich zu hüten auch die Sophisten nicht umhin können. Wenn die Menge versammelt ist und mit Geschrei und Händeklatschen, von dem die Felsen widerhallen — Platon denkt an die Felsterrassen der Pnyx —, das eine lobt, das andere tadelt, und beides im Übermaß: wie sollte da nicht dem Jüngling das Herz entsinken, und wie könnte eine Alltagserziehung dieser mächtigen, alles hinwegspülenden Flut gegenüber standhalten? Ist aber die Philosophie einmal „verwaist“, dann fehlt es nicht an solchen, welche sich der leergewordenen Stelle zu bemächtigen trachten. An diese drängen sich zumeist alle jene, die ihr „Künstchen“ (ihre kleine Spezialität, würden wir sagen) am feinsten ausgemeißelt haben; allen voran der Rhetor oder Stilkünstler, dem an der „Glättung“ und „Ausgeglichenheit“ der wohlgedrechselten Rede alles, an der Glättung und Ausgeglichenheit des inneren Menschen nichts gelegen ist. Der vereinsamte wahre Philosoph aber fühlt sich so ohnmächtig die „Tollheit der Menge“ wie die Macht des Sturms zu brechen. Er tritt scheu beiseite. Gleichwie man vor dem Anprall eines heftigen Staubwirbels — eine echt athenische Erfahrung — hinter einem Mäuerchen Schutz sucht, so ist er es zufrieden, sich selbst von der Teilnahme an den Freveln frei zu halten, vor deren Befleckung er die anderen nicht bewahren kann.

Gelingt es aber, Machthaber oder Söhne von solchen für die geplante Umgestaltung zu gewinnen — eine Aussicht, bei der man nicht umhin kann, an Platons sizilische, insbesondere an seine auf D i o n gesetzten Hoffnungen zu denken —, dann wird es gelten, mit den gangbaren Sitten und Satzungen reinen Tisch zu machen und das Gemeinwesen „wie ein weißes Blatt“ zu übernehmen. Jetzt gelangt der Stufengang der intellektuellen Bildung zur Verhandlung, welche die „Retter“ des Staates zur Durchführung ihrer Aufgabe befähigen wird. Diese Stufen-

folge entspricht dem Verhältnis der Wissenschaften selbst, von deren Rangfolge oder Hierachie (um den von August Comte geprägten Ausdruck zu gebrauchen) hier ein erster Umriß gezeichnet wird.[1]

Der Zahlenwissenschaft folgt die Raumlehre, dieser die Sternkunde. Diese erste Anordnung erfährt sofort eine Berichtigung, indem zwischen die Geometrie (in ihrer damaligen Ausdehnung) und die Sternkunde eine vorerst nur geplante Disziplin (die Stereometrie) eingeschaltet wird. Dadurch wird die Astronomie an die vierte Stelle gerückt, indem ihr die Arithmetik, die Geometrie der Ebene (Planimetrie) und die der Körper (Stereometrie) vorangeschickt werden. Den abstrakteren Wissenschaften folgen diejenigen, deren Stoff ein konkreterer ist, und zwar genau in der Reihenfolge, in welcher ein Zuwachs an Konkretheit, ein Hinzutreten neuer Bestimmungen, erfolgt. Umfaßt doch das Reich des Zählbaren mehr als jenes des Räumlichen, und der Körper entsteht begrifflich, indem zu den zwei die Fläche bildenden Dimensionen die dritte, jene der Tiefe, hinzutritt. Vom bloßen Raumgebilde schreitet Platon zu dem mit Eigenschaften ausgestatteten Körper vor, indem er sich zur Körperbewegung, der „Ortsveränderung der Tiefe“ (wie er sich ausdrückt), wendet.[2] In Wahrheit handelt er aber nur von der Himmelsmechanik oder Astronomie. Warum er der irdischen Mechanik mit keinem Worte gedenkt, warum er nicht auch hier, gleichwie in Ansehung der Stereometrie, zum mindesten den noch leeren, der Ausfüllung harrenden Platz erkannt hat — diese Frage heischt eine Antwort.

Auch in der Astronomie erstrebt Platon nicht die Erkenntnis der Bewegungsursachen, sondern nur die Auffindung möglichst vollkommener stetiger und geordneter Bewegungen und damit der das mathematische Denken am meisten befriedigenden Zahlenverhältnisse (vgl. I[4] 99). Daß die irdische Mechanik in Wahrheit von denselben Gesetzen wie die himmlische beherrscht wird, und daß auch dieses Wissensgebiet den höchsgesteigerten Ansprüchen an Einfachheit und Regelmäßigkeit ein volles Genüge tut — das vermochte Platons vorzugsweise deduktives Genie nicht zu ahnen. Denn diese Gesetzmäßigkeiten liegen in einer Tiefe verborgen, aus der nicht das spekulative Denken allein sie hervorholen konnte. Es mußte der Versuch hinzutreten, das die vielverschlungenen und einander durchkreuzenden Fäden der Naturvorgänge sicher entwirrende, künstlich isolierten Ursachen festumschriebene Wirkungen entlockende Experiment. Das ist der Weg, den in der Statik Archimedes, in der Dynamik Galilei betreten haben. Der Eindruck von Gesetzmäßigkeit, welchen die Himmelsphänomene schon der bloßen, durch die Berichtigung des Sinnenscheins geläuterten Anschauung darbieten, erwächst aus den irdischen Bewegungsvorgängen nur in vergleichsweise geringem Maße. Die den unzer-

gliederten Erscheinungen dieses Bereiches abgelauschten Normen waren überdies von oberflächlicher Art und lieferten ein trügerisches Bild von der Wirkungsweise der Naturfaktoren. Dahin gehörte der — nur von den Atomisten nicht geteilte — Glaube, daß leichte Gegenstände als solche in die Höhe steigen, und jener, daß schwere Gegenstände stets um so rascher fallen, je schwerer sie sind. Einige dieser Regeln waren auch Platon nicht fremd, und er hat sie in seiner Lehre von den „natürlichen Orten" zusammengefaßt (vgl. I⁴ 302).[1] Das Leichte, so das Feuer, strebt nach oben; das Schwere, nämlich Wasser und Erde, nach unten, jedes also nach der Region, in welcher die größten Ansammlungen des betreffenden Stoffs anzutreffen sind. Diese unzureichenden Deutungen zu berichtigen und dadurch zu den wahren und zugleich durch ihre Einfachheit den Geist befriedigenden Gesetzmäßigkeiten vorzudringen, das war der experimentellen Forschung vorbehalten. Den Anfang der Entwirrung machte hier übrigens nicht der wissenschaftliche Versuch, sondern die praktischen Zwecken dienende Veranstaltung. Mechanik bedeutet ja ursprünglich soviel als Lehre von den Maschinen, und eine der einfachsten derselben, der Hebel, war es, der Aristoteles den ersten Anlaß zur Frage nach den Grundlagen der Statik geboten hat. Seine Beantwortung dieser Frage darf eine wahrhaft klägliche heißen.[2] Aber um sie auch nur aufzuwerfen, mußte Aristoteles Hantierungen beobachten, welche sein Lehrer als banausisches Handwerk verachtet hatte. Wie hätte auch Platon derartige Verrichtungen als einen Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung ansehen kӧnen, er, der sogar über den zu rein theoretischen Zwecken unternommenen Versuch die Achsel zuckt und die Musiker verspottet, die da die Ohren spitzen und sich wetteifernd bemühen, das kleinste wahrnehmbare Tonintervall zu bestimmen. Nicht auf die „gehörten Klänge", vielmehr auf reine Zahlenverhältnisse will er auch diesen Teil der Physik, fast den einzigen, dessen Ausbildung damals begonnen war, gegründet wissen.[3]

Als eine ausschließlich mathematische Wissenschaft will er demgemäß auch die Astronomie behandelt sehen, nicht anders als Kepler zur Zeit, ehe er an den von Tycho Brahe beobachteten Tatsachen einen festen Halt gewonnen hatte — als eine Wissenschaft überdies, deren reine und strenge Normen von den doch immerhin körperlichen Gestirnen nur annähernd verwirklicht werden.[4] Nicht der praktische Nutzen, aber auch nicht die Erhabenheit der Himmelswunder verleihe dieser Erkenntnis ihren Wert. Die letztere Auffassung geißelt Platon sogar mit beißendem Spotte. „Einfältig" dünkt es ihn, „Deckenornamente" für etwas wahrhaft Höheres zu halten als etwaige in der Tiefe befindliche schöne Gegenstände; nichts bedeute es, ob wir auf der Brust oder auf dem Rücken schwimmend eines Anblicks teilhaft werden. Dem „Unsichtbaren und wahrhaft Seienden" gelte diese so

wenig als jene Betrachtung. Nur die „Reinigung und Wiederbelebung“ des durch die Anschauung der Sinnendinge stumpf und trüb gewordenen Seelenorgans, das mehr zähle „als zehntausend leibliche Augen“, sei das Ziel dieser Wissenschaften. All unser Bemühen müsse darauf gerichtet sein, aus dem „Bereich des Werdens“ uns emporzuheben zur wahrhaften Wesenheit, d. h. in das Reich der Urbilder und zum höchsten unter diesen, der „Idee des Guten“.

3. Diese wird mit der Sonne verglichen, und zwar mit der Sonne als der Quelle nicht nur des Lichtes und des Gesichts, sondern auch der Erzeugung und des Wachstums der sichtbaren Dinge. Das besagt also, die Idee des Guten ist die oberste Ursache zugleich alles Wissens und alles Seins. Sie ist für Platon in dieser Phase seiner Entwicklung die zentrale Wesenheit, die sogar die höchste Gottheit fast völlig in den Hintergrund gedrängt hat. (Eine Vorstufe auf dem zu ihr führenden Wege nahm, wie man richtig bemerkt hat, die „lautere und göttliche Schönheit“ des „Symposion“ ein; eine von der des „Staates“ verschiedene Auffassung des Guten wird uns der späte „Philebos“ zeigen.[1]) Das Verlangen nach teleologischer Behandlung der Naturwissenschaft im „Phädon“ (vgl. S. 342 f.) empfängt von hier aus seine Beleuchtung. Die Güte im Sinne des Wohlwollens und Wohltuns ist jener Wesenheit nicht fremd, bildet aber keineswegs ihren eigentlichen Kern. Dauer, Bestand, Heil, Ordnung, Zweckmäßigkeit sind ihre Hauptingredienzien, welche teilweise die Philosophie des Anaxagoras und der Pythagoreïsmus beigesteuert haben. Sie ist von den Widersprüchen nicht frei, an welchen das mit dem Guten identifizierte Seiende oder Reale des Eukleides leidet (vgl. S. 137 f.). Der Idee des Guten verdanken die übrigen Ideen ihr Dasein: woher aber — so fragt man vergebens — stammen jene Urbilder oder Ideen, die dem Bereich des Niedrigen und Geringen, des Schlechten und Schädlichen vorstehen? — Ideen, deren Annahme die Konsequenz des platonischen Denkens heischt und die, zum Teil wenigstens, wenn auch widerstrebend, Sokrates im „Parmenides“ ausdrücklich anerkennt.

Eingeführt wird die Ideenlehre durch ein glänzendes Bild, durch den Vergleich des irdischen Daseins mit dem Aufenthalt in einer unterirdischen Behausung.[2] In dieser Höhle verbringen Menschen ihr ganzes Leben, gefesselt am Hals und an den Beinen. In ihrem Rücken wandeln auf einem erhöhten Stege Leute umher, die Gegenstände aller Art, hölzerne und steinerne Nachbildungen von Tieren, Pflanzen usw., über eine Brüstung emporhalten. Hinter und über ihnen brennt eine Flamme. So sind denn die Schatten, welche jene Nachbildungen auf die Wände der Höhle werfen, das Einzige, was deren Bewohner erblicken. Diese Welt der Schatten gilt ihnen als die alleinige Wirklichkeit. Würden

einem von ihnen die Fesseln gelöst, vermöchte er den Kopf umzudrehen, in das Licht zu sehen oder diesem entgegenzuschreiten, er würde Schmerz empfinden, die Helligkeit der Flamme kaum ertragen und das vorher Geschaute für wahrhaftiger halten als das, was ihm nunmehr gezeigt wird. Und nun gar erst, wenn man ihn mit Gewalt den steilen Anstieg hinanzöge, der zum Sonnenlicht führt. Da würde er unwillig und vermöchte ob des blendenden Glanzes nichts von dem zu sehen, was ihm jetzt als Wahrheit geboten wird. Nur ganz allmählich würde sich sein Auge an das Licht der Oberwelt gewöhnen. Zuerst würde er die Schatten, dann die Spiegelbilder im Wasser, endlich die Dinge selbst zu schauen vermögen; später wird es ihm gelingen, den Mond und die Sterne, ganz zuletzt, die Sonnenscheibe wahrzunehmen. Sollte er aber dereinst in die Höhle zurückkehren, die anderen aus ihrer Haft zu befreien und auch sie hinaufzuführen versuchen, dann würden sie ihm heftig zürnen und ihn, wenn es ihnen möglich wäre, sogar töten.

Die Allegorie bedarf kaum eines ausdeutenden Wortes. Oder wem muß es gesagt werden, daß die von der realen Himmelssonne beleuchteten Erdendinge, ihre Nachbildungen in der Höhle und deren Schatten nichts anderes bedeuten als die von der idealen Sonne, der Idee des Guten, erhellten Urbilder, deren irdische Abbilder und die von diesen erzeugten, mehr schatten- als wesenhaften Sinneseindrücke. Im Anschluß an diese Vorstellung werden v i e r Erkenntnisstufen unterschieden und, ihnen entsprechend, ebensoviele Arten von Erkenntnisobjekten. Z w e i davon gehören der Erfahrungswelt an, z w e i der begrifflichen Sphäre. Die Sinnenbilder und Sinnendinge, dann die mathematischen Formen und die Urbilder oder Ideen bilden diese aufsteigende Reihe. Die zwei ersteren machen den Bereich der „Meinung" aus oder der dem gestrengen Begriffswissen entfremdeten Empirie. Innerhalb dieses Bereiches sondert sich die „Mutmaßung" von dem „Glauben" oder der „Überzeugung". Als den Gegenstand der unsicheren M u t m a ß u n g dürfen wir die vielfach mit Täuschungen durchsetzten Arten der Sinneswahrnehmung ansprechen, und wohl auch die nur „zumeist" geltenden empirischen Gesetze; als den Gegenstand des G l a u b e n s die verläßlicheren Arten der Wahrnehmung und die aus ihnen mit größerer Sicherheit gezogenen Schlüsse. Dieser ganzen Welt des „Werdens" steht jene des „Seins" gegenüber. Ihre Erkenntnis vermittelt die zusammenfassend „Wissenschaft" genannte Verstandes- und Vernunfteinsicht. Zu der letzteren, der Vernunfteinsicht, führt nur die Dialektik hinan, die allein der sinnlichen Wahrnehmung nichts entlehnen und durch bloße begriffliche Erörterung zu ihrem hohen Ziele gelangen soll. Der „Verstand" ist in den mathematischen Disziplinen heimisch, deren vergleichsweise Inferiorität sich darin ausspricht, daß sie der Anlehnung an das durch die Sinneswahrnehmung Gegebene nicht völlig entraten können.

Freilich erheben sie sich, um Platons Beispiele zu gebrauchen, von dem einzelnen Viereck und dem einzelnen Durchmesser zu dem „Viereck und dem Durchmesser an sich“, und da das in seiner Sprache so viel bedeutet als die „Idee“ dieser Gebilde, so sieht man zuvörderst nicht, worin die Beschäftigung mit diesen Ideen jener mit anderen nachstehen soll. Der Unterschied scheint in Platons Augen der zu sein, daß der Mathematiker mit Begriffen hantiert, die er nicht auf ihre einfachen Elemente zurückführt, während eben diese Zurückführung die Hauptaufgabe des Dialektikers ist. Ansätze zu dem Versuch solch einer Reduktion auch der mathematischen Begriffe auf ihre Urbestandteile begegnen uns in späteren platonischen Schriften; vor allem ist da der Hinweis auf die Grundbegriffe der Grenze und des Unbegrenzten wichtig. Man hat nicht mit Unrecht bemerkt, daß eine Schöpfung wie die moderne analytische Geometrie, welche Raumbegriffe in Zahlenbegriffe umsetzt und z. B. aus der Formel der Ellipse (durch Einsetzung gewisser Werte in diese) die Formel des Kreises ableitet, oder auch die allgemeine Zahlenlehre, diesem Verlangen einigermaßen Genüge geleistet hätte.[1]

Einigermaßen, aber nicht vollständig. Denn unbestritten bliebe ihm allezeit der Vorrang der Begriffswissenschaft, die allein „mit allen Voraussetzungen aufräumt“, die „das im Schlamm vergrabene Auge der Seele“ allmählich zum Licht emporwendet und der die übrigen Wissenschaften nur als „Mithelferinnen und Mitleiterinnen“ dienen.

Die Geistesverfassung, die aus der hier und anderwärts vorwaltenden Bevorzugung der Dialektik spricht, ist derjenigen der modernen Wissenschaft nahezu entgegengesetzt. Alles erfahrungsgemäß Gegebene gilt Platon als ein Hemmnis und eine zu durchbrechende Schranke; w i r lernen mehr und mehr einsehen, daß wir zwar den Umkreis dieses Gegebenen durch Schlüsse ins Unbegrenzte erweitern und auf dem Boden der unmittelbaren Erfahrungen behufs ihrer geordneten Übersicht ein beliebig hohes Gebäude von Annahmen und Vermutungen aufführen, uns aber dabei von jener einzig tragfähigen Grundlage niemals völlig loslösen können. Wir erblicken das Endziel wissenschaftlicher Erkenntnis in der Herstellung eines Weltbildes, auf das wir die Gesamtheit der gegebenen Phänomene zu beziehen vermögen, und das zugleich die einzige Form bildet, in der die im letzten Grunde für uns immer gleich dunkel oder undurchsichtig bleibenden Urtatsachen unserem Verständnis zugänglich werden können. Wir wissen, daß ein Fortschritt der Naturerklärung bestenfalls e i n e Unbegreiflichkeit an die Stelle von mehreren setzt und rufen mit R o y e r - C o l l a r d aus: „Die Wissenschaft wird vollendet sein, wenn sie die Unwissenheit aus ihrer obersten Quelle abzuleiten verstehen wird!“[2] Platons von Dialektik und Mathematik genährter Geist ist von dem Rausch ergriffen, den der ausschließliche oder überwiegende Betrieb deduktiver Wissenschaften zu

erzeugen pflegt, und den man an sich selbst erfahren kann, wenn man sich eine Zeit lang ausschließlich mit der Funktionenlehre oder einem andern Zweige der höheren Mathematik befaßt hat. Die obersten Abstraktionen besitzen für unsere ernüchterte Denkungsweise nur den weitesten Geltungsbereich; in den Augen des von dieser Höhenluft trunkenen Platon eignet ihnen, trotz ihrer inhaltlichen Armut, der höchste Wert und die höchste Realität.

4. Die intellektuelle Erziehung der Wächter — denn sie bildet den Zielpunkt dieser gesamten Erörterung — beginnt mit der Arithmetik und endet mit der Theologie, wie wir die Betrachtung der Idee des Guten füglich nennen dürfen. In jene und in die ihr nachfolgenden mathematischen Disziplinen werden die Angehörigen des oberen Standes vor ihrem 18. oder 19. Jahre eingeführt. Dann erfolgt nach zwei oder drei Jahren militärischer Erziehung eine erste Auslese, die von den bloßen Kriegern die zu höheren Aufgaben Befähigten sondert. Diese genießen in dem nachfolgenden Jahrzehnt eine Bildung, die wir unserem Hochschulunterricht vergleichen dürfen. Sie wird zwar nicht durch einen Wechsel der Unterrichtsgegenstände gekennzeichnet, wohl aber durch die vertieftere Art ihrer Behandlung, den nunmehr gewährten Einblick in den inneren Zusammenhang des vorher vereinzelt Gelehrten. Es folgt eine zweite Auslese. Von den minder hoch Begabten, die jetzt in die Beamtenschaft eintreten, sondern sich jene, die durch ihre Fähigkeit des „Überblicks" ihre Veranlagung für die Dialektik bewiesen haben. Diese betreiben sie durch fünf Jahre und bekleiden dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Lebensjahre. Dann erst betreten sie die höchste Staffel der Philosophie und widmen den Rest ihres Lebens vorzugsweise der philosophischen Kontemplation, daneben auch, als Regierungs-Unlustige und eben darum am meisten zur Regierung Berufene, so oft die Reihe an sie kommt, der eigentlichen Leitung des Staatswesens.

Mutet uns dieser Plan einigermaßen mandarinenhaft an, so dürfen doch zwei Umstände nicht vergessen werden, die ihn selbst von unserem modernen staatlichen Erziehungssystem vorteilhaft unterscheiden. Allem Zwang, allem, was das Lernen zu einer lästigen Aufgabe statt zu einer erfreuenden Betätigung der Geisteskräfte macht, ist Platon abhold; es soll bei jeder in einem Individuum schlummernden Fähigkeit gleichsam angeklopft werden, um sie hervorzulocken. Und der Idealist vergißt auch niemals des Körpers und seiner Forderungen. Nicht nur der stete Wechsel praktischer und theoretischer, kriegerischer und bürgerlicher Beschäftigungen, auch die nie unterbrochene Pflege der Gymnastik sollte dazu dienen, die Leiber nicht minder frisch und leistungsfähig zu erhalten als die Seelen und damit der einen „hinkenden" Einseitigkeit

ebenso zu steuern wie der anderen. Fahlwangige, engbrüstige Stubenhocker waren nach Platons nicht mehr als nach Goethes Sinne.[1]

5. Das achte Buch nimmt den Faden wieder auf, der am Anfang des fünften fallen gelassen war. Die dort begonnene Abschweifung wird als beendet erklärt. Nichts hindert, dem nicht mehr seiner Grundlage und seiner Krönung entbehrenden Verfassungsbau (vgl. S. 369 f.) die „verfehlten“ Verfassungsformen und die diesen entsprechenden Menschentypen gegenüberzustellen. Erst deren Durchmusterung werde die endgültige Antwort auf die Frage erteilen, ob „der beste Mensch auch der glückseligste und der schlechteste der unseligste“ sei. Vier Arten von Staatsformen werden unterschieden. Sie heißen die timokratische, die oligarchische, die demokratische und die Tyrannis. Hierbei bedeutet Timarchie oder Timokratie nicht, wie schon bei Aristoteles, die Herrschaft der Vermöglichen, die vielmehr Oligarchie heißt, sondern den in Kreta und Sparta verwirklichten Verfassungstypus, weil das Streben nach Ehre (timē) sein Lebensprinzip bildet. Diese absteigende Reihe bezeichnet zugleich die Rangfolge und die Zeitfolge der Verfassungen. Beides soll daher in dieser Darstellung hervortreten: die Wertabstufung und der geschichtliche Stufengang (die „Übergänge“) jener Verfassungsformen. Die Verquickung der zwei Gesichtspunkte kann nicht aller Gewaltsamkeit ermangeln. Soll doch auch der „lobenswerteste“ der geschichtlichen Verfassungszustände als ein Verfallsprodukt erscheinen, als eine Pseudo-Aristokratie, zu der die echte entartet ist. Da die letztere aber die Verfassung des noch nirgendwo verwirklichten platonischen Idealstaates ist, so wird diesem bald das patriarchalische Königtum, bald eine patriarchalische Aristokratie untergeschoben und damit der grauen Urzeit eine staatliche Vollkommenheit geliehen, die ihr in Wahrheit niemals eigen war.[2] Was hierüber im „Staate“ bloß angedeutet ist, wird im „Timäos“ und im „Kritias“ in betreff der athenischen Urzeit mit dichterischer Freiheit ausgeführt. Zwei Beweggründe scheinen dieses Vorgehen Platons zu bestimmen: das bereits gekennzeichnete Streben nach geschichtsphilosophischer Systematik und ein ihm mit Antisthenes gemeinsames Bedürfnis der Anlehnung an Tatsächliches, wenngleich nur an halb erdichtete Tatsachen, die seinem Idealbild den Charakter der bloßen Utopie benehmen und die Zweifel an der Möglichkeit der Verwirklichung desselben wohl auch in seinem eigenen Geist beschwichtigen sollen.

Auch sonst hat der Philosoph in diesen Abschnitten mehrfach die Maske des Dichters vorgenommen. Es widerstrebt ihm offenbar, seine historisch-politischen Gedanken durchweg im Tone trockener Lehrhaftigkeit vorzutragen. Er zieht es vor, sie, man möchte sagen, in Parabeln einzukleiden, die einen bezeichnenden Einzelfall an die Stelle

eines Massenvorgangs setzen. Dadurch gelingt es ihm auch, die zum Teil reale, zum Teil einigermaßen erkünstelte Analogie der staatlichen und der individuellen Charakterformen unmittelbar zum Ausdruck zu bringen.[1]

Alles Irdische ist dem Verderben ausgesetzt. Dieses erfolgt nach einem zyklischen Gesetz, welches an jedes Ende wieder einen Anfang knüpft. Für dieses Gesetz wird ein mathematischer Ausdruck gesucht, der unter dem Namen der „platonischen Zahl" viel berufen ist und die Verzweiflung der Erklärer ausmacht.[2] Der Mißwachs tritt wie unter den Feldfrüchten so auch unter den Produkten menschlicher Zeugung auf. Die Unkenntnis dieser geheimnisvollen Prozesse erschwert es, ihnen rechtzeitig zu steuern. Die Kreuzung schlechterer mit besseren Elementen läßt die Rasse entarten. Das Silber, dieser Bildersprache bedient sich hier Platon (vgl. S. 364), erhält einen Zusatz von Eisen, das Gold einen solchen von Erz. Es entsteht Ungleichheit und Unregelmäßigkeit, die allerwärts die Ursachen der Feindschaft und des Krieges sind. Den Streit beendet ein Abkommen, das zweierlei zur Folge hat: die Entstaatlichung oder Privatisierung des Grundeigentums und die Knechtung der „Schutzbefohlenen", d. h. der unteren Stände. So entsteht ein Mischgebilde, welches zwischen dem idealen Staat und der zweiten der vier Verfallsstufen die Mitte hält und somit Charakterzüge von beiden aufweist. Die Enthaltung des höheren Standes von aller Erwerbstätigkeit, die gemeinsamen Männermahle, die nachhaltige Pflege der Gymnastik gehören dem höheren, die mindere Schätzung der Wissenschaft, die Bevorzugung der kriegerischen vor den friedlichen Beschäftigungen, das gesteigerte Begehren nach Besitz dem niedrigeren dieser beiden Typen an. Kreta und insbesondere Sparta haben hier Platon Modell gestanden, und indem er sie abkonterfeit, zeigt er selbst einige der „historischen Elemente" seines Musterstaates auf.[3] Bis auf untergeordnete Einzelzüge, wie die das Gesetz beiseite setzende oder umgehende Anhäufung von Edelmetallschätzen einer ist, erstreckt sich diese Übereinstimmung zwischen den in jenen dorischen Gemeinwesen herrschenden Zuständen und der ersten der vier hier von Platon unterschiedenen „entarteten Verfassungen". Das Hauptmerkmal dieser, der Timarchie, aber ist das Vorwalten des mittleren oder „mutartigen" Seelenbestandteils.

Die nächste Verfallsstufe wird durch das Erstarken des in der Timarchie mehr äußerlich niedergehaltenen als innerlich überwundenen Privatinteresses gekennzeichnet. Mit dem „Geldschrank" kommt das Verderben in den Staat. Die Wagschale der Tugend schnellt empor, jene des Reichtums sinkt zu Boden. Es beginnt die Oligarchie oder die Herrschaft der Vermöglichen. Die Unbemittelten — unter denen ohnehin immer nur die unbemittelten Mitglieder des höheren Standes

zu verstehen sind — verlieren jeden Anteil an staatlichen Gerechtsamen. Dadurch verarmt der Staat auch an Talenten. Ist es doch oft nicht anders, als ob der kundigere, aber ärmere Steuermann dem unkundigeren, aber reicheren weichen müßte! Auch die innere Einheit des Gemeinwesens geht verloren, da sich dieses gleichsam in zwei feindliche Städte gespalten hat. Das größte aller Übel aber ist die Proletarisierung, die dadurch erfolgt, daß der eine all seinen Besitz veräußern, der andere diesen erwerben darf. So treten den „Überreichen" die „völlig Mittellosen" an die Seite. Beide gleichen sich darin, daß sie zu bloßen (mit Drohnen verglichenen) „Konsumenten" werden.[1] Und endlich: wo Bettler sind, da gibt es auch Übeltäter die Menge.

Und nun zu dem entsprechenden induividuellen Charakterbild und zugleich zu dem Einzelfall, der das Walten der allgemeinen Tendenzen versinnlicht. Ein Staatsmann oder Heerführer erleidet Mißerfolge; Sykophanten führen seine Verurteilung herbei; ihn trifft das Exil oder die Todesstrafe und die Vermögenseinziehung. Sein Sohn, dessen Vorbild bis dahin der Vater war, erschrickt ob des Zusammenbruches und trachtet der ihn demütigenden Armut zu entrinnen. Der Erwerbstrieb gewinnt in ihm die Oberhand. „Er erhebt das begehrende Seelenelement auf den Thron" und wirft sich vor ihm „wie vor dem Großkönig" in den Staub. Das Vernunft- und das Mutelement verdammt er zur Knechtschaft und hat nichts anderes im Sinn, als wie er „aus weniger Geld mehr Geld machen könne". So vollzieht sich die Umwandlung „des ehrliebenden in den geldliebenden Jüngling". Dieser wird karg und kleinlich, geht jedes edlen Ehrgeizes verlustig und wendet der Geistesbildung den Rücken zu; es erwachen in ihm auch die „drohnenhaften" Triebe; er neigt zu Übeltaten, wird solche jedoch nur dort begehen, wo ihm Straflosigkeit gesichert ist. Im übrigen befleißigt er sich eines anständigen Wandels und genießt den Ruf der Rechtschaffenheit. In der Tat „werden die besseren Begierden in ihm zumeist über die schlechteren obsiegen". Allein nicht die Macht der Vernunft, nur die Nötigung der Furcht wird das bewirken. Sein Wesen ist ein zwiespältiges: die wahre Tugend einer in sich einigen und harmonischen Seele ist ihm fremd.

Die dritte Etappe des Verfalls heißt D e m o k r a t i e. Sie erwächst aus der gesteigerten Wirksamkeit derselben Faktoren, welche die Oligarchie gezeitigt haben. D i e R e i c h e n w o l l e n i m m e r r e i c h e r w e r d e n , und sie sitzen im Regiment. So werden denn alle Schranken niedergerissen, die der Verschwendung und dem finanziellen Ruin der einen und damit der durch Vorschußleistungen und Landaufkauf bewirkten Bereicherung der anderen steuern könnten. (Eben diesen Übeln hatte schon in alter Zeit ein in Theben wirkender Gesetzgeber, P h i l o l a o s von Korinth, zu begegnen versucht, durch A d o p -

tions-Gesetze, welche die unversehrte „Erhaltung der Zahl der Landlose“ bezweckten.)[1] Verarmte und verschuldete, aber nicht selten hochbegabte und hochstrebende Angehörige des herrschenden Standes werden, verbittert und neuerungssüchtig, zu einer Gefahr für den Staat — zu einer Gefahr, vor der die leitenden Politiker geflissentlich das Auge verschließen. Hindert sie doch die Habsucht, das rettende Heilmittel zu ergreifen und die Freiheit des Verkehrs in engere Grenzen zu bannen oder doch dem Streben nach übermäßigem Gewinn den Schutz der Gesetze zu entziehen. Auf die Dauer freilich entgehen auch die Herrschenden selbst nicht der Schädigung. Das Wohlleben verweichlicht sie; vor der Sorge um den Erwerb tritt alles andere in den Hintergrund; man hört auf, nach Tüchtigkeit zu streben und darin die Unbemittelten zu übertreffen. Da geschieht es denn, daß der sonnverbrannte, sehnenkräftige, handfeste Sohn des Volkes den aufgedunsenen, kurzatmigen, unbeholfenen Reichen, der neben ihm im Felde steht, verachten lernt. Die Masse wird sich durch diese und ähnliche Vergleichungen ihrer Überlegenheit bewußt und empfindet die Fortdauer ihrer Macht- und Besitzlosigkeit als eine Schmach. Dann bedarf es nur mehr eines kleinen Anstoßes, wie ihn etwa das Bündnis mit der gleichgearteten Faktion eines Nachbarstaates liefert, um den Kampf zu entzünden, der, falls die Mittellosen siegen, zur Demokratie führt.

Platons Verhältnis zur Demokratie wird uns noch beschäftigen. Ist dies doch die Regierungsform, unter der er gelebt und gewirkt und von der er nach dem von ihm selbst formulierten Gesetze des Rückschlags den mächtigsten inneren Anstoß empfangen hat.[2] So stark empfindet er die selbsterlebten Übel, daß neben diesen für andere Eindrücke kein Raum bleibt. Kein einziger lichter Zug belebt das bis zur Eintönigkeit dunkle Gemälde. Nicht eigentlich eine Verfassung heißt ihm die Demokratie, sondern ein „Warenlager von Verfassungen“. So groß ist ihr Unbestand, so verwirrend die bunte Mannigfaltigkeit, die ihr Wesen ausmacht. „Wohlwollen für die Menge“ ist der einzige Anspruch, der an den Politiker gestellt wird, sein Um und Auf, das alle Vorzüge ersetzt und alle Verfehlungen wettmacht. Die Gesetze der Demokratie bleiben ein toter Buchstabe, ihre Freiheit ist Anarchie, ihre Gleichheit die „Gleichheit der Ungleichen“.

Nicht viel anders steht es in der Brust des Einzelnen. Auch alle Begierden gelten dem Demokraten als gleichberechtigt. Der Einspruch, daß den einen Achtung gebühre, die anderen durch Zucht zu unterwerfen seien, bleibt ungehört. Alle Moralbegriffe werden umgestülpt. Wie die Zuchtlosigkeit Freiheit, die Schamlosigkeit Mannhaftigkeit heißt, so gilt die Mäßigung als Schwäche, die fromme Scheu als Einfalt. Alle edlen Charaktereigenschaften werden geächtet und mit Unglimpf aus der Stadt getrieben, nicht anders als wie es den Besten bei der Be-

gründung der Demokratie ergangen ist. Zweierlei erregt in dieser Darstellung unser besonderes Interesse: ein alleinstehender, unverkennbarer, wenngleich vielleicht nicht unvermittelter Anklang an eine Stelle des thukydideïschen Geschichtswerks [1] und die, von uns nicht bis ins Einzelne verfolgte, vielfach gezwungene und mit Bildern überladene Parallelisierung der Vorgänge in der Seele des Demokraten mit den entsprechenden staatlichen Erscheinungen. Man darf lächeln, wenn man diesen Mißbrauch der Einbildungskraft mit der grundsätzlichen Verurteilung vergleicht, der dieses Vermögen dort anheimfällt, wo Platon die Poesie und die Poeten befehdet.[2]

Der Demokratie folgt die Tyrannis — der äußersten Freiheit die äußerste Knechtschaft. Ist es doch ein die Natur und das Menschenleben umspannendes Grundgesetz, daß Extreme sich wechselseitig erzeugen. Genauer aber ist der Vorgang dieser. Wie die Oligarchie durch das zu Falle kam, was in ihr als das höchste Gut gegolten hat und alleinige Pflege fand, nämlich durch das Streben nach Reichtum, so auch die Demokratie. Was ihren Sturz bewirkt, ist die ausschließliche Wertschätzung und der alleinige Kultus der Freiheit. Die Unersättlichkeit ist in beiden Fällen die gleiche. Und wenn schlechte Mundschenken der freiheitsdurstigen Stadt einen überstarken Trunk kredenzen, so verliert sie die Besinnung. Sie schilt die gemäßigten Politiker „abscheuliche Oligarchen“ und wirft deren Anhängern vor, daß sie sich mutwillig in die Knechtschaft stürzen. Bald lebt man in einer umgekehrten Welt, aus der alle Autorität geschwunden ist. Die Väter fürchten die Söhne; Schutzbefohlene, Fremde und selbst Sklaven werden den Bürgern gleichgeachtet; ja auch die Tiere gehen auf der Straße gar frei und stolz umher und stoßen den, der ihnen nicht aus dem Wege geht. Das große Wort im Staat aber führen die „Drohnen“, die mächtigen, mit Stacheln versehenen sowohl als die schwachen und stachellosen; um die letzteren zu leiten, müssen ihnen jene gar viel Honig bieten. „Ein wenig Honig“ reichen sie auch der (hier zum erstenmal erwähnten) Masse der Lohnarbeiter dar. Ihn nehmen sie von den Besitzenden. Setzen sich jedoch diese notgedrungen zur Wehr, so werden sie oligarchischer Anschläge geziehen, und das Volk verlangt nach einem Protektor. Das Protektorat aber ist die Wurzel, aus der die Tyrannis hervorwächst. Der Protektor oder Anwalt des Demos bedroht das Leben nicht weniger als das Eigentum der Bemittelten. Sein Lockruf ist die Verheißung von Schuldentilgung und Landverteilung. Es kommt zu gerichtlichen Anklagen und zu Bluturteilen. Hat aber der Beschützer des Volkes erst einmal Blut vergossen, so steht er alsbald vor der Wahl, ein Opfer seiner Feinde zu werden oder die Gewaltherrschaft an sich zu reißen. Der nächste Schritt ist die Forderung einer Leibwache, die den Freund und Beschützer des

Demos vor feindlicher Nachstellung bewahren soll. Wird diese gewährt, so dauert es nicht lange, und er steht im Staatswagen in voller Größe, stolz und aufrecht da: aus dem Tribunen ist der Tyrann geworden.

Seine Laufbahn gliedert sich in mehrere Phasen. Zu Beginn ist er „ganz Lächeln" und Leutseligkeit; er befriedigt seine Faktionsgenossen, indem er seine Versprechungen einlöst. Doch eben damit rückt der Zeitpunkt näher, in welchem er sich dem Volk unentbehrlich machen muß. Dazu dient die Anzettelung auswärtiger Kriege, die noch weitere Vorteile bietet. Das Eigentum der einheimischen Gegner wird durch außerordentliche Auflagen aufgezehrt, und auch ihrer Person sich zu entledigen gewährt die Kriegführung mancherlei Anlaß. Dadurch wird aber auch viel Haß gegen den Tyrannen aufgehäuft, und selbst jene, die ihn emporgehoben haben, lassen es an Tadel und Kritik nicht fehlen. So wird er genötigt, „mit scharfsichtigem Auge" die Tapferen, die Hochsinnigen, die Einsichtsvollen zu erspähen und zu befehden und schließlich die Stadt von ihnen zu säubern. Eine seltsame Säuberung! Das gerade Gegenteil jener, welche der Arzt vollbringt, wenn er dem Körper schlechte Stoffe entzieht, die besten beläßt. So zwingt den Gewaltherrscher ein unseliges Verhängnis, nur mit Schlechten zu leben oder überhaupt nicht zu leben. Je verhaßter er den Bürgern wird, um so mehr muß er sich auf Söldner stützen. Diese nimmt er zum Teil aus der Fremde, zum Teil findet er sie in der Heimat, indem er den Bürgern ihre Sklaven raubt und diesen die Freiheit schenkt. Wie wird er aber diese bunt zusammengewürfelte Schar ernähren? Zuvörderst durch Einziehung der Tempelgüter, dann durch Aussaugung des Volkes. Zu spät erkennt dieses, daß es aus dem Rauch in die Flamme geflohen ist und gegen seine ungemessene Freiheit die bitterste Spielart der Knechtschaft eingetauscht hat, indem es zum Sklaven der eigenen Sklaven ward. Der Tyrann aber, das Geschöpf des Demos, kann nunmehr nicht umhin, die Hand gegen seinen Erzeuger zu erheben!

Die T r a g ö d i e d e s T y r a n n e n ist keine Dichtung Platons. Verdankt doch diese Skizze der konstruktiven Phantasie des Philosophen weit weniger als ihre Vorgängerinnen. In Wahrheit kaum mehr als ihren Ausgangspunkt, der sicherlich nicht sowohl in der entfesselten Begehrlichkeit der Menge, als in einem tiefbegründeten Interessengegensatz zwischen ihr und den Besitzenden und überdies in einer Leidenschaftlichkeit zu suchen ist, von der das Temperament der Optimaten gewiß nicht freier war als jenes des Demos. Wir denken vor allem an den Ursprung der sizilischen Tyrannis (vgl. S. 207 f.), die ja auch Platon vorzugsweise im Auge hat. Auch d i e Bedingung hat er erfüllt, deren Verwirklichung er Sokrates nur fingieren lassen kann: er hat „im Palaste des Tyrannen gewohnt und war ein Zeuge seines täglichen Treibens".[1] Und hier beachte man eine für Platons Versatilität gar be-

zeichnende Wendung. Aus dem kühlen Beobachter, der die allmähliche Wandlung des Volksanwalts, sein Herabsinken zum Wüterich, wie eine unabwendbare, Schritt für Schritt sich vollziehende Notwendigkeit, nicht ohne einen Anflug von Mitleid, geschildert hat, wird im folgenden der heftige Ankläger, dem der Tyrann als ein von allem Anfang an jeder edleren Regung entbehrender Ausbund alles Verächtlichen und Hassenswerten erscheint. Es ist eben in Platon ein starker, durch die Erinnerung an persönliche Erlebnisse verschärfter Affekt erwacht; zugleich gilt es den Beweis der Grundthese des „Staates“: der ungerechteste ist zugleich der unglücklichste der Menschen.

6. Wie um diese schwerwiegende Entscheidung tiefer zu begründen, sucht Platon zu Beginn des neunten Buches die tyrannische Natur in ihrer Bildungsstätte auf. Zweier Generationen bedarf es, um sie zu zeitigen. Sie wächst heran durch die immer üppigere Entfaltung der Leidenschaften, mit der die Demokratie, die (nebenbei bemerkt) hier als Folie für das finstere Gemälde der Tyrannis eine etwas hellere Tönung aufweist, nur erst den Anfang gemacht hat. Dem Tier, das in allen Menschen wohnt und das mindestens gelegentlich, zumal nächtens in unsern Träumen, in jedem von uns tollt und tobt, den „wilden und aufrührerischen Begehrungen“, wird jeder Zügel abgestreift. Von den vielen Leidenschaften tritt eine als die herrschende heraus, als der „Tyrann in der Seele“, dessen Leibwache die anderen Begierden bilden. Dieser gehören bald auch die vordem niedergehaltenen, jetzt aus der Sklaverei befreiten schlechten Gesinnungen an; die ihnen widerstrebenden guten Antriebe werden getötet oder vertrieben; die Seele wird von der Sophrosyne gesäubert! Der Leser wird des bis ins Einzelne gehenden Parallelismus mit den entsprechenden Vorgängen in der von einem Tyrannen beherrschten Stadt gewahr, der für Platon nicht ein rhetorisches Ziermittel ist, sondern wahrhafte Überzeugungskraft besitzt. Die also erwachsene Verbrechernatur verschafft sich die Mittel zur Befriedigung ihrer Gelüste zuvörderst durch an den Eltern geübten Diebstahl und Betrug; sie schreitet aber auch zur Gewaltanwendung gegen diese vor, nicht anders, als wie der zum Tyrannen Gewordene das Vaterland und die Mutterstadt vergewaltigen wird. Aus der Reihe der gemeinen Übeltäter, aus den tyrannischen Naturen, geht nämlich hie und da, durch eine Schicksalsfügung genötigt, der eigentliche Tyrann hervor. Mit brennenden Farben wird jetzt dessen Lasterhaftigkeit, seine Treulosigkeit und Gottlosigkeit und zugleich sein, des Vielbeneideten, wahrhaftiges Elend geschildert: sein Argwohn, seine Furcht, seine Fried- und Ruhelosigkeit, seine Verlassenheit, seine Armut; denn arm sei er in Wahrheit, da er seine maßlosen Begierden nur zum kleinsten Teil zu sättigen vermag. Auch sei er in Wirklichkeit nicht ein

Herrscher, sondern ein Sklave, und zwar ein Sklave der Schlechtesten, denen er fortwährend schmeicheln und die er für sich gewinnen muß.[1] Platon ist am Ziel. Ihm entringt sich der jubelnde Ausruf: der Sohn des Ariston möge durch Heroldsruf verkünden lassen, daß der beste und gerechteste Mann zugleich der glückseligste, der schlechteste und ungerechteste der unseligste sei, mag der eine und der andere Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht (vgl. S. 359 f. und 368 f.)![2]

Gleichwie der Charaktertypus des Schlechtesten und Unglücklichsten der tyrannische ist, so schmiegen sich auch die übrigen Typen in Ansehung von Güte und Glück den entsprechenden Verfassungsformen an. An der Spitze steht die königliche oder wahrhaft aristokratische Natur, dieser folgt die timokratische, ihr die oligarchische, der sich wieder die demokratische anschließt.

Jetzt geht der nimmermüde Verfasser des „Staates" daran, diesem seinem ersten Beweise weitere Stützen der verfochtenen Thesen anzureihen. Er fühl wohl selbst, daß vor allem das letzte, der Rangfolge der Verfassungsformen entnommene Argument einer Verstärkung gar sehr bedürftig ist. Schon im Vorangehenden hatte er auf seine Seelentheorie Bezug genommen mittelst der Behauptung, daß in der Tyrannenseele die edelsten Triebe geknechtet, einer der niedrigsten zur ausschließlichen Herrschaft gelangt sei. Jetzt werden den drei Seelenteilen drei Arten der Lust gegenübergestellt: dem obersten die Lust des Erkennens, dem mittleren die Lust an Sieg und Ehre, dem untersten, dessen Vielgestaltigkeit und vage Umgrenzung ausdrücklich anerkannt wird, die Lust am Gewinn. Die dieser ihrer Reihenfolge gemäße Wertabstufung soll auf Erfahrung beruhen. Der Philosoph oder Wahrheitsliebende zieht seine Art der Lust den beiden andern Arten, desgleichen die zweite der dritten vor. Diese seine Wertschätzung sei aber endgültig und gestatte keine Widerrede, weil seine Erfahrung die umfassendste ist. Er kennt von Kindheit auf auch die zwei anderen Lustarten, während dem bloß Ehrliebenden die Wissensfreude so unbekannt ist wie dem bloß Gewinnliebenden, dem höchstens die Ehrliebe, da ja auch Reichtum geehrt wird, nicht fremd geblieben ist. (Platon übersieht hier, ganz so wie J. S. Mill in einer verwandten Erörterung, daß die größere Empfänglichkeit für eine Art von Lust mit einer entsprechend geringeren für andere Arten derselben gepaart zu sein pflegt.)[3] Dazu komme, daß das Organ der hier erforderlichen Schätzung, der Intellekt, im Philosophen stärker als in den beiden anderen Menschenarten entwickelt ist; auch darum gebe es keinen Appell gegen sein Urteil. So habe denn der Gerechte — der hier mit dem Philosophen identifiziert wird — zum zweitenmal den Sieg über den Ungerechten davongetragen.

Ein drittes Argument beruht auf der „Wahrhaftigkeit und Reinheit“ der Lust des Vernünftigen, während alle übrige Lust nur einem Schattenbilde gleiche. Das gelte ebensosehr von den mit Schmerzempfindungen (Begierden, Bedürftigkeiten, vgl. S. 266 und 277 f.) durchsetzten Lustgefühlen wie von jenen neutralen Zuständen, die je nach dem, was ihnen vorangeht, als lustvoll, als leidvoll oder als keines von beiden empfunden werden. Nicht anders als wie ein in mittlerer Höhe gelegener Punkt dem über ihm Befindlichen unten, dem unter ihm Befindlichen oben zu liegen scheint. So wird auch die seelische Ruhe beim Aufhören heftiger Genüsse als leidvoll, beim Aufhören arger Qualen als lustvoll empfunden. „Wie könnte aber, was an sich weder Lust noch Leid ist, in Wahrheit das eine oder das andere sein?“ Nicht dieser, der Bereich der Relativität, wie wir sagen würden, sei somit die Heimat der wahren Lust. Der Masse der Menschen sei diese unbekannt, und wenn sie jene gemischten oder an sich indifferenten Zustände für wahrhaft lustvoll hält, unterliege sie derselben Täuschung, wie wenn jemand, der das Weiße nicht kennt, ein neben dem Schwarzen gesehenes Grau als weiß beurteilt. Eine weitere Ausführung dieser Gedanken und damit auch den Anlaß zu ihrer Kritik wird uns der „Philebos“ bieten. Dann erteilt Platon dem Wissenserwerb den Vorzug vor der leiblichen Ernährung, weil der Gegenstand des Wissens das Unvergängliche und immer sich selbst Gleiche, das wahrhaft Wesenhafte sei im Gegensatze zu den Sinnendingen, die als Körpernahrung dienen. Die Masse freilich, die nach Art der Tiere nur nach unten blickt, kämpft gleich diesen um das, was ihr als alleinige Lust gilt, indem die einen die anderen „mit eisernen Hörnern und Hufen stoßen und treten“. Ihr Kampf aber gleicht dem Krieg um Troja, wenn anders Stesichoros im Recht ist, und nicht Helena, sondern nur ihr Schattenbild daselbst geweilt hat.

Endlich versucht Platon für das Wertverhältnis der Lust, die dem (hier vom Philosophen kaum zu unterscheidenden) „König“, und jener, die den als minder wertvoll beurteilten Typen bis zum „Tyrannen“ hinab eignet, einen zahlenmäßigen Ausdruck zu gewinnen. Ein gar wundersames Beginnen! Die Rechnung geht davon aus, daß das Glück des moralisch Höchststehenden (des Königs) zu dem des Zweitnächsten (des Oligarchen) sich so verhält wie dieses zu dem Glück des wieder um zwei Stufen tiefer stehenden Tyrannen. Für den letzten Wert wird, da es sich um ein der Körperlichkeit ermangelndes „Schattenbild“ handelt, die „Flächenzahl“ 9 (3×3) gewählt und so die Proportion gewonnen: $9 : 81 = 81 : 729$, so daß den fünf Würdigkeits- und Glücksstufen die fünf ersten (von dieser Zahl selbst verschiedenen) Potenzen von 3 entsprechen (9, 27, 81, 243, 729). Hier zeigt sich Platon als echter Jünger des Pythagoras. Das Barocke und Willkürliche derartiger Aufstellungen sollte

uns nicht ganz und gar den Tiefblick verkennen lassen, der in der gesamten natürlichen und der mit Recht von ihr nicht geschiedenen seelischen Welt nach dem Walten von Gesetzmäßigkeiten gesucht hat. Innere Übereinstimmung oder auch nur der bloße Schein einer solchen mußte dabei tatsächliche Ermittlungen ersetzen (vgl. I[4] 99) und auch die Frage nach ihrer Möglichkeit in den Hintergrund drängen. Die exakte Psychologie ist seither minder anspruchsvoll geworden: die Stelle der stolzen Glücks- und Tugendskala vertritt die bescheidene „persönliche Gleichung".

Der Zahlenmystiker wird alsbald vom Poeten abgelöst. In einem eindrucksvollen, wenngleich bis zur Abenteuerlichkeit grotesken Bilde faßt Platon seine Lehre von den drei Seelenteilen und die auf ihr beruhende Ethik noch einmal kräftig zusammen. Man denke sich — und der Gedanke ist ja „bildsamer als Wachs" — einen kleinen Menschen, einen größeren Löwen und ein buntes, ungeheuerliches Geschöpf mit einem Kranz von Köpfen, welche teils zahmen, teils wilden Tieren angehören, in die sich denn auch jenes Geschöpf verwandeln und die es aus sich hervorwachsen lassen kann — alle drei miteinander verwachsen und insgesamt von einer Menschengestalt als ihrer Hülle umschlossen. Die Anwälte der Ungerechtigkeit, welche diese nur allenfalls um ihrer äußeren Folgen willen gemieden wissen wollen, verlangen damit, daß jener „Mensch im Menschen" ausgehungert, geschwächt und dem niedrigeren Getier überantwortet werde. In Wahrheit zieme es, mit Hilfe der Löwennatur das vielköpfige Geschöpf, insoweit es von Natur zahm ist, weiter zu bändigen und zu ernähren, was aber an ihm wild ist, in seinem Wachstum zu hemmen und so diese Wesen untereinander und mit uns selbst zu befreunden. So wenig wir um irgendeinen Preis unsere Söhne und Töchter in die Sklaverei oder gar an böse und wilde Herren verkaufen würden, ebensowenig frommt es uns, um irgend eines Gewinnes willen unser Bestes zum Sklaven des Schlechtesten, das Göttlichste zum Knecht des Gottlosesten und Abscheulichsten zu machen. Wir würden damit schlimmeren Verrat begehen als Eriphyle, da sie das Leben ihres Gatten für ein goldenes Halsband preisgab. Mit der Ausführung dieser Gedanken und mit der wiederholten Mahnung, die im Vorangehenden begründete Staatsordnung mindestens im „inneren Staate", in der Seele eines jeden, aufzurichten, mag es nun gelingen oder nicht, das „himmlische Vorbild" irgendwo auf Erden auch äußerlich zu verwirklichen, schließt das Buch, dem nur mehr Nachträge folgen.

7. Das zehnte und letzte Buch beginnt mit einer Wendung, deren unvermittelte Schroffheit sofort eine Rechtfertigung erfährt. Der Kampf wider die Poesie als die Erzfeindin der vernunftbegründeten Lebensordnung wird wieder aufgenommen. Er könne jetzt „wirk-

samer“ geführt werden, weil die „Einteilung der Seele“ und — so dürfen wir hinzufügen — die Darlegung der Ideenlehre vorangegangen ist. Der Poesie werden die übrigen nachahmenden Künste beigesellt. Sie alle bieten nur unvollkommene Spiegelbilder des Wirklichen. Nicht Wahrheit, sondern Schein, und zwar einen Schein, der nicht bloß um eine, sondern um zwei Stufen von der Wahrheit abliegt. Wenn z. B. der Schreiner Tische und Betten anfertigt, so ahmt er damit das Urbild oder die Idee des Tisches und des Bettes nach, die nur einmal vorhanden ist, und von der wir sagen dürfen, daß die Götter sie geschaffen haben. Der Maler, der solch ein Erzeugnis abkonterfeit, liefert somit in Wahrheit nur das Abbild eines Abbildes, und ein gar trügerisches überdies, da der Tisch und das Bett, von der Seite und von vorn, von nah oder von fern angesehen, einen verschiedenen Anblick gewähren. Man möchte glauben, daß die Behandlung der Lust- und Glücksfrage im neunten Buch, die ja ebenfalls Schattenbilder von Schattenbildern erkennen ließ, in Platons Geiste nachklingt. Ihre Schärfe erhält diese die Aufgaben der Kunst und der Wissenschaft unzulänglich scheidende und den Bereich der (bloß als Nachahmung angesehenen) Kunst arg verengende Darstellung vom Vorwalten des ethischen Gesichtspunkts. Wogegen Platon vornehmlich ankämpft, das ist die seinem moralischen Ideal widerstrebende, die Sinnlichkeit verklärende, das Gemüt auflockernde Wirkung der schönen Künste, zumal der Poesie, und vor allem der, schon von Homer begründeten, tragischen Dichtung. Diese „bewässert und nährt“ die Seelenelemente, die es „auszutrocknen“ gilt.

Die Bitterkeit dieses Angriffs ist größer als die sprichwörtliche des Bürgerkriegs. Platon liegt nicht nur mit seinem Volk, er liegt mit sich selbst im Streit. Ein nahezu unerhörtes Schauspiel, zu dem erst unsere Gegenwart wieder eine überraschende Parallele bietet.[1] Der größten Künstler einer, der sich die Kunstliebe mit Gewalt aus dem Herzen reißt! Schmerzerfüllt bekennt er, wie schwer es ihm falle, die von Jugend auf für Homer gehegte Verehrung niederzuringen. Aber die Wahrheit fordere Opfer. Mit Staunen gewahren wir übrigens von neuem die Versatilität des platonischen Geistes. Um die Poeten zu erniedrigen, erhöht er die Sophisten. Die Geringschätzung, mit der er dieser Männer sonst gedenkt, sie ist für den Augenblick vergessen. Hätte Homer oder Hesiod — so lautet eines seiner Argumente — seiner Umgebung durch Weisheit so viel zu nützen verstanden wie etwa Protagoras oder Prodikos, man hätte sie gleich diesen hoch geehrt und hätte sie nicht als bettelhafte Rhapsoden ihr Leben beschließen lassen. Allein auch sie haben nur „Schattenbilder der Tugend“ und in Wirklichkeit nichts als Ergötzung dargeboten. Höher als alle Ergötzung steht jedoch die Lebensführung, das „gewaltige Ringen“, von dessen Ausgang es abhängt, ob der Mensch gut wird oder schlecht

(vgl. S. 267), die Sorge um die Erhaltung der „Staatsordnung in der Seele" — ein Bild, das am Schlusse des neunten Buches aufgetaucht war und in dieser seiner Fortsetzung mit Vorliebe festgehalten wird. So beglückwünscht sich denn Platon schließlich dazu, die Dichter aus seinem Staate verbannt zu haben. Soll nicht „Lust und Leid" statt der Vernunft und des Gesetzes herrschen, so dürfe wenig mehr als religiöse Poesie geduldet werden, nichts als Hymnen zum Preise der Götter und Lobgesänge zu Ehren trefflicher Männer!

Religiöse Gedanken und deren mythische Ausführung bilden auch den Schluß des „Staates".[1] Ehe Platon zu diesem gelangt, vollzieht er eine bemerkenswerte Umkehr. Sokrates läßt sich „das Darlehen zurückerstatten", das die Mitunterredner von ihm erborgt hatten — das Zugeständnis nämlich, daß der Gerechte sowohl als der Ungerechte vor Göttern und Menschen verborgen bleibe. Dieser Voraussetzung bedurfte es, um den innerlichen oder Glückswert der Tugend und ihres Gegenteils, abgelöst von allen äußerlichen Zutaten, zu bestimmen, um die Gerechtigkeit an und für sich mit der Ungerechtigkeit an und für sich streng und scharf vergleichen zu können. Doch das Gespräch soll nicht zu Ende gehen, ohne daß dem Gerechten auch die ihm vorerst vorenthaltenen „Siegespreise" zugesprochen werden. Denn wie sollte es geschehen, daß unser Tun in Wahrheit den Göttern verborgen bleibt? Und auch von den Menschen wird der Gerechte zumeist nur zeitweilig verkannt, schließlich aber wird er sowohl wie der Ungerechte je nach ihrem Wert und Unwert richtig beurteilt, dann aber auch belohnt und bestraft werden.

Es folgt eine mythische Darstellung, als deren angeblicher Urheber der anderweitig völlig unbekannte Pamphylier Er, der Sohn des Armenios, genannt wird. Dessen Seele habe, nachdem er den Tod auf dem Schlachtfelde gefunden, dem Totengericht beigewohnt, nach zwölf Tagen aber sei sie wieder in seinen unverwest gebliebenen Körper zurückgekehrt und von den Göttern dazu erkoren worden, den Menschen Kunde zu bringen von den Schicksalen, die ihrer harren. Er hat jene Wiese gesehen, auf der die Wege der vom Himmel Herab- und von der Unterwelt Hinansteigenden sich begegnen; er hat an der Quelle geweilt, aus der die Seelen den Trunk des Vergessens schlürfen; er hat sie auch unter Blitz und Donner, während die Erde bebte, als Sternschnuppen davonfliegen sehen. Er hat es geschaut, wie der Spalt der Unterwelt unter gewaltigem Brüllen sich schloß, wenn die schlimmsten Übeltäter ans Licht zu gelangen strebten. Vor allem war er Zeuge der Lebenswahl, die von den nach „tausendjähriger Wanderung" einer neuen Einkörperung Entgegengehenden getroffen wird. Nicht der Dämon (das Lebensschicksal) erkürt sich den Menschen, sondern der Mensch seinen Dämon. Seine Wahl ist

frei. Unschuldig an allem Übel ist die Gottheit (vgl. S. 287 und 362). Der finsteren Schilderung der Höllenqualen, der die Schuldigen, vor allem ruchlose Tyrannen, anheimfallen, stehen auch heitere und humorvolle Züge gegenüber. So wählt sich Odysseus, der Hochberühmte, aber Vielgewanderte und Vielgeplagte, für sein nächstes Erdenleben ein bescheidenes, kleinbürgerliches Dasein. Das Ganze ist ein Mischgebilde orphischer und pythagoreïscher Mythen. Den letzteren gehört der Übergang von Menschenseelen in Tierkörper, und umgekehrt, an (vgl. S. 326 und 340). Aus Schwänen und anderen tonkundigen Vögeln werden Menschen. Die Seele des Demagogen Thersites hingegen nimmt die Gestalt eines Affen an. Aias und Agamemnon, die so Schweres erduldet, wollen dem Kreis der Menschen entfliehen; der düstere Aias wählt den Leib eines Löwen, der königliche Agamemnon jenen eines Aars. Echt platonisch aber ist die Lehre, die aus all diesen Schaunissen gezogen wird: „eisenfest müsse man an der Meinung festhalten", daß das schlechtere Los dasjenige ist, welches die Seele dazu bringt, ungerecht zu werden. Um alles andere kümmere man sich nicht. An dieser Überzeugung dürfe man selbst in der Unterwelt nicht irre werden und sich auch dort nicht blenden lassen von „Reichtümern und anderen Übeln solcher Art", auf daß man nicht „dem Streben nach Tyrannenherrschaft und ähnlichen Missetaten verfalle, durch die man vieles und unheilbares Übel erzeugt und selbst noch größeres erleidet".[1]

Dreizehntes Kapitel.

Platons Moral-, Staats- und Gesellschafts-Ideal.

Von den zwei Aufschriften des großen Werkes: „Über das Gerechte" und: „Die Staatsverfassung" oder „Der Staat" hat die zweite den Sieg davongetragen. Einen stärkeren Eindruck als der ethische hat der sozialpolitische Gehalt der Schöpfung Platons hervorgebracht. Indem auch wir diesen voranstellen, werden wir wenigstens mittelbar der Absicht ihres Urhebers gerecht: wir dringen von der Schale zum Kern seines Ideals vor.

Keine Frage wird an den Sachkundigen zurzeit häufiger gerichtet, als die, ob Platon ein Vorläufer moderner Sozialisten und Kommunisten war. Die Antwort hat zu lauten: ja und nein. Neben den in die Augen fallenden Übereinstimmungen gibt es hier Abweichungen der tiefst-

greifenden Art. Was jene Bewegung für die Gesamtheit des Volkes erstrebt, wird von Platon nur für seinen höheren oder herrschenden, den Krieger- oder Wächterstand, in Aussicht genommen. Für die große Masse, für die Ackerbau und Handwerk treibenden Klassen bleibt mit der herkömmlichen Familienordnung auch die alte Wirtschaftsordnung unverändert bestehen. Ja von einer Emanzipation dieses Standes ist so wenig die Rede, daß er vielmehr den höheren Klassen die Subsistenzmittel zu liefern verpflichtet wird und in ein Verhältnis strengster Abhängigkeit zu ihnen tritt — ein Verhältnis, bei dessen Bezeichnung selbst das Wort „Knechtschaft" nicht gemieden wird, wenngleich damit nur eine der Masse selbst zum Heil gereichende Bevormundung gemeint ist.[1] Ein deutliches Bild von der Lage dieser also bevormundeten Klassen wird uns nicht geboten. Platon schweigt, und sein Schweigen ist ein beredtes. Er verliert, wie man richtig bemerkt hat, die unteren Stände im Verlauf der Darstellung ganz und gar aus den Augen; er will, daß sie gut und gerecht regiert werden; im übrigen gewinnen sie ihm so geringen Anteil ab, daß er es vergißt, sich über die Einzelheiten dieser Regierungsweise zu äußern. Nur so viel erfahren wir gelegentlich, daß die Norm strenger Arbeitsteilung auch für die Handarbeiter zu gelten habe, und daß „Reichtum" nicht weniger als „Armut" von ihnen fernzuhalten sei, damit sie weder der Arbeitslust noch der Arbeitskraft verlustig werden.[2] Sonst begnügt sich Platon damit, sie mit dem niedrigsten Seelenteile zu vergleichen, es für unmöglich zu erklären, daß sie, sich selbst überlassen, zu einer auch nur für sich selbst heilsamen Lebensführung gelangen könnten, und einmal die Frage zu erörtern, nicht o b , sondern w a r u m sie Geringschätzung verdienen.

Diese Geringschätzung floß aus verschiedenen Quellen. Auch der bloße Geburtsstolz und Standeshochmut hat einen Anteil daran. Er bildet nur eine Unterströmung, aber keine unwirksame, in Platons Geiste. Der vielen sein eigenes Geschlecht verherrlichenden Äußerungen, insbesondere im „Charmides", erinnern sich unsere Leser. Die Impietät des zum Ankläger seines Vaters gewordenen E u t h y p h r o n (vgl. S. 283) gilt als um so greller, weil jener den Tod eines bloßen „Taglöhners" verschuldet hatte. Noch mehr befremdet uns eine Stelle des „Gorgias", in der über einen „Mechaniker", der durch die Herstellung von Kriegsmaschinen seine Vaterstadt vor dem drohenden Untergang bewahrt hat, nichtsdestoweniger, eben weil er ein Handwerker ist, mit wegwerfender Mißachtung gesprochen wird.[3] Brutales Verfahren gegen Sklaven mißbilligt Platon im „Staat" einmal mit der Begründung, daß der wahrhaft Gebildete sie zu sehr verachte, um sich gegen sie zu erzürnen. Übrigens ist von einem Sklavenstand im Idealstaat nicht ausdrücklich die Rede; nur das Verbot, griechische Kriegsgefangene zu Sklaven zu machen, läßt erkennen, daß Platon in betreff der Barbaren kein derartiges Bedenken hegte. Gehört

doch jenes Verbot zu einer Reihe völkerrechtlicher Normen, die darin übereinstimmen, daß die damals unter Hellenen üblichen Härten der Kriegführung (Verwüstung des Landes, Niederbrennen der Wohnstätten usw.) lediglich Barbaren gegenüber zur Anwendung kommen sollen. Der Krieg von Hellenen gegen Hellenen solle niemals den Charakter dauernder Feindseligkeit, sondern nur den einer vorübergehenden Züchtigung besitzen, einer Exekution, die lediglich die Schuldigen, nicht die Masse der Bevölkerung trifft.

Begründet wird aber die Verachtung der niederen Stände sowohl als der Sklaven vorzugsweise mit ihrem Mangel an Muße und der nur durch diese ermöglichten höheren Geistesbildung. Die letztere — die andauernde Pflege der Musik, der Gymnastik und der Wissenschaften — bildet den eigentlichen Rechtstitel des herrschenden Standes, der hierin einigermaßen an den Orden der Pythagoreer erinnert. Ihren Abschluß erhält die Erziehung der Angehörigen dieses Standes durch die kommunistische Lebensordnung. Kein über das Maß des Unerläßlichen hinausgehender Sonderbesitz wird gestattet. Die Einkünfte sollen den ausreichenden Lebensunterhalt verbürgen, aber keinen Überschuß gewähren. Selbst nicht als Schmuck oder als Geräte soll Gold und Silber in Verwendung stehen. Der Besitz eigenen Landes oder eigener Häuser könnte die Mitglieder des Herrenstandes zwar zu tüchtigen „Haushältern und Landwirten", nicht aber zu guten „Wächtern" machen.[1]

Es fehlt hierbei nicht jede Anlehnung an geschichtliche Vorbilder. Einen Herrenstand, der nicht nur die Beschäftigung mit Handel und Handwerk, sondern selbst mit dem Ackerbau mied, haben Sparta und Kreta gekannt. Auch Ansätze zu kommunistischer Lebensführung weist Sparta auf, wo es z. B. dem Jäger gestattet war, fremden Vorratskammern seinen Bedarf zu entnehmen — ein Zug, an den die platonische Vorschrift anklingt, die Vorratskammern nicht zu verschließen.[2] An die lakedämonischen und kretischen Männermahle (Syssitien), die das Lagerleben auch im Frieden fortsetzen, brauchen wir kaum zu erinnern. Diese modifiziert Platon in einer Weise, die dem Familienleben vollends den Garaus macht. Selbst während des Bestandes der oben besprochenen Zeitehen ist ein häusliches Zusammenleben so gut als ausgeschlossen. Nicht nur die Kinder fehlen von früh auf dem Elternhause. Auch die Frauen, die an den gemeinsamen Mahlen teilnehmen, und überdies Stellungen im Heere sowohl als in der Beamtenschaft bekleiden, können nicht einmal als zeitweilige Lebensgefährtinnen ihrer Gatten gelten. Welche Beweggründe, so fragt man sich, haben Platon zu diesen grundstürzenden Neuerungen bestimmt?

2. Einen Teil der Antwort hat er uns selbst geliefert. Er fürchtet, der mit unbeschränkter Macht ausgestattete Herrenstand könnte diese

mißbrauchen; seine Mitglieder könnten Hunden gleichen, die sich an der ihrer Hut anvertrauten Herde vergreifen, ja sie könnten aus Hunden zu Wölfen werden.[1] Hier hängt in der Tat alles aufs engste zusammen. Soll die höchste Geistesbildung allein herrschen, ohne irgendeine Kontrolle von seiten der als zu ihr nicht befähigt erachteten Untertanen und doch ohne irgendwelche Ausbeutung derselben, so müssen anderweitige Bürgschaften für den richtigen Machtgebrauch geschaffen werden, Den Wegfall von Verfassungsschranken sollte der Wegfall all der Antriebe begleiten, deren Zügelung Verfassungsformen dienen. Gemäßigt werden diese Antriebe durch die auf dieses Ziel gerichtete Erziehung, deren Einfluß Platon fast so hoch veranschlagt wie Helvetius. Es gereicht jedoch seinem gesunden Sinn zur Ehre, daß sein Vertrauen auf diesen Einfluß nicht ins Grenzenlose ging. Er glaubte nicht an die Allmacht der Erziehung. Den ausreichenden Schutz vor Mißbrauch der Herrschaft fand er demgemäß nur in der Abwesenheit aller Sonderinteressen der Herrschenden, in der Beseitigung von Familie und Privateigentum.

In dieser Begründung liegt sicherlich ein gut Teil Wahrheit. Daß es nicht die ganze Wahrheit ist, dafür läßt sich ein bündiger Beweis erbringen. In den „Gesetzen" hat Platon dem Absolutismus der philosophischen Herrscher entsagt; er hat sich zu einem Kompromiß bequemt, welches Verfassungsschranken einführt und sogar der Volksmasse einen Anteil an der Regierungsgewalt einräumt. An dem kommunistischen Ideal hält er aber trotzdem, wenngleich er auf seine Verwirklichung verzichtet, unentwegt fest. „Frauengemeinschaft, Kindergemeinschaft, Vermögensgemeinschaft", das erklärt er auch jetzt für das beste. Noch immer ist sein Bemühen darauf gerichtet, „das sogenannte Besondere allenthalben aus dem Leben auszumerzen. . . . Loben und tadeln sollen soviel als irgend möglich alle insgesamt dasselbe, sich über dasselbe freuen und grämen". Mit äußerster Emphase wird das „Gemeinleben" verherrlicht — eine Verherrlichung, deren Kehrseite die Forderung bildet, die dem Gemeinleben widerstrebende „Meisterlosigkeit" unter den Menschen, ja selbst unter den Haustieren, auszurotten. Dieses Streben nach „Vereinheitlichung" des Gemeinwesens geht weit über die Absicht hinaus, die Quellen des Unfriedens im öffentlichen Leben zu verstopfen.[2] Platon befehdet ganz eigentlich die Individualität, und zwar gleich sehr die Vielartigkeit der Individuen wie die innerliche Mannigfaltigkeit des Einzelnen. Das letztere erhellt aufs deutlichste aus dem Bilde, das er vom „Demokraten", d. h. von seinen athenischen Zeitgenossen, entwirft. „Buntheit" und „Vielgestaltigkeit", das sind die schlimmsten Vorwürfe, die er gegen diesen Menschentypus erhebt, der gleichsam eine „Musterkarte" aller möglichen Seelenverfassungen in sich enthalte (vgl. S. 384).

Der „Demokrat“ ist — so ungefähr lauten Platons Worte — ein Spielball jeder flüchtigen Laune. Heute schwelgt er in Wein und Tafelmusik, morgen fastet er bei Wasser und Brot. Heute turnt er, daß ihm der Schweiß von der Stirne rinnt, morgen ergibt er sich dem *dolce far niente.* Einmal spielt er sich als Philosoph auf, dann wieder als Staatsmann. Da springt er denn in der Versammlung von seinem Sitz empor und spricht und tut, was ihm durch den Sinn fährt. Sticht ihm der Ruhm eines Generals in die Augen, so wird er zum Strategen; flößt ihm der Gewinn eines Spekulanten Neid ein, so versucht er sich in Geschäften. Kurz, es ist keine Ordnung und keine Zucht in seinem Treiben, und eben darum gilt ihm sein Leben als „so frei, so süß, so selig“.[1] Wer erkennt hierin nicht das Zerrbild eben der Glanzgestalt, welche die Leichenrede des P e r i k l e s in unvergänglichen Farben geschildert hat (vgl. S. 32)? Der Gegenstand ist derselbe, oder doch nahezu derselbe; einige Schritte ist Athen freilich seither von der errungenen Höhe herabgeglitten; aber was sich weit gründlicher geändert hat, das ist der Standpunkt des Beschauers. Die Vielseitigkeit der Anlagen, die Mannigfaltigkeit ihrer Betätigung, die geniale Eigenart der Individuen — sie sind für Platon nicht vorhanden; in dem, was wir bewundern, erkennt er nur anarchische Regellosigkeit, pfuschendes Halbwissen und dilettantisches Unvermögen. Die Sorge hingegen, welche einige der besten Männer des 19. Jahrhunderts erfüllt hat, die Furcht vor sich immer mehr vergrößernder Entfernung von dem perikleïschen Ideal, vor der Annäherung an chinesische „Allerweltsgleichheit“ — sie ist Platon völlig fremd geblieben.[2] Er nimmt in dem Bilde seines Zeitalters nur den Schatten wahr und erstrebt mit allen Kräften seiner heißen Seele die Verwirklichung eines neuen Musterbildes, ohne die Gefahren zu ahnen, welche auch dieses Ideal in seinem Schoße trägt.

Auch des Zusammenhanges zwischen Platons ethisch-politischem Ideal und seiner Ideenlehre ist nicht zu vergessen. Jedes Einzelding und Einzelwesen gilt ihm als das unzulängliche Abbild eines vollkommeneren Allgemeinen. Wie konnte ihm da an der Erhaltung des „Besonderen“, an der Vervielfältigung der Abarten solcher Unvollkommenheit und damit auch an der Individualität etwas gelegen sein? Ferner erachten wir Modernen individuelle Mannigfaltigkeit auch darum als heilsam, weil mit der Vielartigkeit eingeschlagener Wege die Aussicht auf Fortschritt, auf Erzielung einer uns noch unbekannten Vollkommenheit wächst. Platon hingegen mußte in den individuellen Verschiedenheiten lediglich H e m m n i s s e der Verwirklichung des Ideals erblicken, das ihm als ein endgültiges erscheint und dessen Bild ihm scharf und sicher umrissen vor der Seele steht.

3. Nicht umsonst sind die „Wächter" halb Philosophen und halb aristokratische Krieger. Jedes dieser seiner Elemente hat dem platonischen Ideal seine Spuren aufgedrückt. Die athenischen Oligarchen, der Kreis, zu welchem Platon und seine Familie gehörten, waren „Lakonerfreunde". Unter den tatsächlich bestehenden Lebensordnungen seiner Zeit und seines Volkes stand die spartanische seinem Herzen am nächsten. Die Ehrfurcht vor dem Alter, die strenge Zucht der Jugend, die hohe Wertschätzung musikalischer, gymnastischer und kriegerischer Bildung, die Verachtung alles Banausischen, alle diese Züge sind dem platonischen und dem spartanischen Ideal gemeinsam. Ein Kritias und ein Charmides haben in diesem Betracht wohl nicht anders gedacht und empfunden als ihr der Philosophie ergebener junger Verwandter. Durch seine aristokratische Herkunft bedingt ist auch der starke Akzent, den Platon auf die „Vornehmheit" legt — ein Vorzug, der bei ihm mehrfach unter den Kardinaltugenden erscheint, ohne daß diese seine Stellung begrifflich gerechtfertigt würde. Ebenso zählt das Gegenteil der Vornehmheit, die Kargheit, Kleinlichkeit oder Illiberalität, zu den von Platon am meisten verachteten Eigenschaften.[1] Die Überzeugung, daß der Betrieb von Erwerbsgeschäften nicht umhin kann, dieses Laster zu züchten, befestigt das ihm, man möchte sagen, angeborene Widerstreben gegen jede solche Betätigungsweise. Eine Stelle der „Gesetze" ist in dieser Rücksicht gar lehrreich. Sie zeigt einen Anlauf zu billigerer Beurteilung des Handels, zur Anerkennung seiner wohltätigen, wirtschaftliche Gegensätze ausgleichenden Wirksamkeit. Dort wird für einen Augenblick die Voraussetzung aufgestellt, daß die „allerbesten Männer" oder ihnen ebenbürtige Frauen durch eine Schicksalsfügung genötigt wären, das Wirtsgeschäft zu betreiben, dem von langer heißer Wanderung Ermüdeten oder dem in ungastliche Gegenden Verschlagenen die ersehnte Erfrischung und das vermißte Obdach zu bieten. Dann würde sich der Handel in seinem besten Lichte zeigen.[2] Allein der Gedanke wird sofort fallen gelassen. Der Glaube, daß derartige Beschäftigungen unedle Gewinnsucht, die Neigung zu Betrug und Übervorteilung hervorrufen, ist zu fest gewurzelt, um jene Voraussetzung nicht als eine „lächerliche" erscheinen zu lassen. Schillers Distichon „Der Kaufmann" wäre Platon unverständlich gewesen.

Zu dem Ruf nach „Zucht und Ordnung" gesellt sich jener nach „Ebenmaß und Schönheit" (vgl. S. 279 f.). Dieser dringt aus der Seele des schönheitsliebenden Künstlers und zugleich des pythagoreïsierenden Philosophen, der die Herrschaft der Regel, der Symmetrie, der Harmonie und des Rhythmus in der Mathematik, in der Akustik und vor allem in der Astronomie kennen und bewundern gelernt hat. Nicht minder heischt der sokratische Moralist, daß dem Gebote der Vernunft, genauer gesprochen: der durch die Vernunft erhärteten Nützlichkeit, un-

weigerlich Gehorsam geleistet werde. Aus der Verschmelzung dieser Elemente entstand in Platon jenes ihm eigentümliche Ideal von innerer, mit Hingabe an die Wissenschaft gepaarter Ordnung, von Selbstbeherrschung, von Festigkeit, Ruhe, Fassung und Gelassenheit. Die Sophrosyne steht ihm in Wirklichkeit am höchsten, wenngleich Gerechtigkeit die Einzeltugend ist, welche am häufigsten dazu verwendet wird, die Gesamttugend zu bezeichnen. Die Begriffsbestimmung, die von der Gerechtigkeit gegeben wird, paßt in Wahrheit genauer auf die Sophrosyne. „Gerecht ist jeder von uns — so heißt es an einer Stelle des „Staates" — in dessen Innerem Jegliches das Seine tut."[1] Wie nahe berührt sich doch diese mit einer der im „Charmides" vorgebrachten Definitionen der Sophrosyne (vgl. S. 241 und 243 f.). Was uns als Gerechtigkeit dargeboten wird, ist, streng genommen, die Vorbedingung der Gerechtigkeit. Aber eben diese ist für Platon wertvoller als das, was durch sie bedingt wird. Ihm hat die Darstellung des Ideals durch die Persönlichkeit jedes Einzelnen noch mehr bedeutet als dessen Leistung für die Gesellschaft.

Die Utilitarier nennen Platon mit Stolz einen der Ihrigen. Und sie haben ein Recht dazu. Betont er doch den Nützlichkeitsgrundsatz an entscheidenden Stellen mit einem nicht zu überbietenden Nachdruck. Mit tiefer Befriedigung konnte Benthams Jünger Grote an die Spitze seines Werkes über Platon dessen Ausspruch stellen: „Denn das ist das schönste Wort, das je gesprochen ward und jemals gesprochen werden wird: das Nützliche ist schön, und das Schädliche ist häßlich."[2] Um jedoch diesen Satz nicht einseitig auszulegen, muß man ihn durch die sokratisch-platonische Grundlehre von der Nützlichkeit, d. i. der beglückenden Kraft, des Guten oder Schönen ergänzen. Vertieft man sich darein, so gewinnt man einen Augenblick lang den Eindruck, als ob Platons Gedanken sich im Kreise drehten: Das Nützliche ist schön, und dann wieder: Das Schöne ist nützlich! Allein so steht es in Wahrheit nicht. Solange sein Geist sich im Bereiche der Mittel bewegt, ist es Platon mit jener utilitarischen Lehre voller Ernst. Sein oberster Maßstab ist dann die Zweckdienlichkeit, und einem Einspruch von seiten des Gefühls ist er, wie wir bald genugsam sehen werden, gar wenig zugänglich. Im Gebiet der Zwecke aber (oder, um ganz genau zu sprechen, der Zwecke und der höchsten, ihnen direkt untergeordneten Mittel) kann Platon gar nicht anders, als der Stimme seines Gefühls gehorchen. Er so wenig als irgendein anderer Denker. Und nur wenig bedeutet es, ob der eine ein Ideal verkündet, der andere die individuelle oder kollektive Glückseligkeit zum obersten Maßstab erhebt. Denn was uns beglückt, das läßt sich nur zum kleinsten Teil durch objektive Kriterien feststellen,

zum weitaus größeren Teil entscheidet darüber ohne jede Möglichkeit einer Berufung das Gefühl.

Am Beginne des vierten Buches des „Staates“ wird ein Zweifel geäußert, ob das von allen gemeiniglich hochgeschätzten Gütern entblößte Leben der Wächter diese zu beglücken geeignet sei. Dem Zweifel wird, wenn auch nicht ohne einen Vorbehalt („es sollte mich nicht wundern, wenn sie trotz alledem die glückseligsten wären“), stattgegeben, der hierauf gegründete Einwurf aber mit dem Bemerken abgetan, es handle sich nicht darum, diesen einen Stand, sondern den gesamten Staat so glücklich als möglich zu machen. Gegen diese Bemerkung hat schon Aristoteles wohlbegründete Einwände erhoben.[1] Doch Platon hat uns jeden Zweifel erspart, indem er schon in der Mitte des fünften Buches auf den Gegenstand zurückkommt, jenen Vorbehalt wieder aufnimmt und ihn in der allernachdrücklichsten Weise vertritt. Nachdem er nämlich die Herrlichkeit des Gemeinlebens, das unter den Wächtern bestehen soll und das durch den Wegfall aller dem Mein und Dein entspringenden Zwistigkeiten, Gehässigkeiten, Eifersüchteleien, auch Gewalttaten und Rechtsstreite gekennzeichnet wird (sowie auch durch das Fehlen der Schmeichelei und all der kleineren der Ungleichheit entspringenden Übel), in enthusiastischer Weise gefeiert hat, erklärt er das Leben der Wächter für das allerglückseligste, das es nur geben könne.

Der Vergleich der beiden Stellen bedeutet einen lehrreichen Fingerzeig. An der ersten von ihnen erweist Platon dem Prinzip sozialer Nützlichkeit seine ehrlich gemeinte Reverenz; an der letzteren huldigt er mit überströmender Inbrunst seinem Ideale. Denn entscheidend ist hier sein begeistertes Wohlgefallen am Gemeinleben. Er besaß keine Wage, um die Güter und die Übel dieses und des Sonderlebens gegeneinander abzuwägen. Was die Wagschale in seinem Inneren zugunsten des ersteren senkte, das war die seiner erkenntnistheoretischen Bevorzugung des Allgemeinen entsprechende heiße Sehnsucht nach Vertilgung alles die Menschen Besondernden und Trennenden, nach einem Zustand, in dem sie „nichts anderes ihr eigen nennen als ihren Körper“ — eine letzte Schranke, vor der der Einigungstrieb, man möchte sagen, wider Willen halt macht.[2] Dürfen wir da nicht voraussetzen, daß die rationell-utilitarische Begründung bisweilen nur ein Nachgedanke Platons ist, daß ästhetisch-moralische Bevorzugungen die eigentlich treibenden Kräfte seines reformatorischen Eifers sind? So eben in betreff der Frage, anläßlich welcher der oben angeführte Ausspruch erfolgt, in Ansehung der Frauenfrage.

Die reiche, allseitige Entwicklung der zumal in der athenischen Gesellschaft aufs äußerste verkümmerten Anlagen des Weibes, die Erhebung desselben aus tiefster Unwissenheit und einer an Hörigkeit

grenzenden Abhängigkeit zu Wissensmacht und stolzer Selbständigkeit, kurz der Zauber des idealen Frauentypus, der vor seinem geistigen Auge stand und welchem sich die durch Gymnastik leiblich voll entwickelten und um ihrer Schönheit willen gepriesenen spartanischen Frauen zum mindesten annäherten — der Wunsch, die sprichwörtliche Dreistigkeit der Frauen, wie die spartanische Halb-Emanzipation sie gezeitigt hatte, durch reife Bildung zu adeln und zu selbstbewußter Würde zu verklären — all das wog in Platons Seele wohl ebenso schwer wie die rationellen Betrachtungen, auf die er seine Neuerung stützt: wie die, auch von Antisthenes verwerteten, Analogien des Tierlebens und wie die in den „Gesetzen" begegnende Erwägung, daß die herrschende Gesellschaftsordnung die Hälfte der verfügbaren Kräfte brachliegen läßt und sie dem Dienste des Gemeinwesens entzieht.[1]

5. Das Bild des Moralisten Platon wäre unvollständig, wenn ihm die Züge von Härte und Strenge fehlten, die uns so auffällig und die für Platons Eigenart so bezeichnend sind. Die Heilkunst will er auf Chirurgie und die Behandlung akuter Krankheiten eingeschränkt wissen. Die damals neuartige diätetische Medizin, die das Leben kränklicher Personen künstlich verlängert, schilt er eine „Pflegerin von Krankheiten". Seinen vollen Beifall gewinnt hingegen der Mann aus dem Volke, der raschen Tod oder rasche Heilung sucht, der „keine Zeit hat, krank zu sein". Eine behutsame Lebensweise, ängstliche Schonung, die z. B. die Entblößung der zur Abhärtung bestimmten Körperteile, des Hauptes und der Füße, ausschließt — all das ist ein Gegenstand seines heftigen Widerwillens.[2]

Der physischen Abhärtung geht die moralische zur Seite. Die Tragödie wird zumeist aus dem Grunde verworfen, weil sie den Mitleidsgefühlen und damit der Gemütsweichheit reiche Nahrung zuführt. Wer dem Schicksal der Bühnenhelden Tränen zollt, der mindert sein Vermögen, das eigene Ungemach ohne Erschütterung zu tragen. An Starrheit grenzende Seelenruhe ist es, die Platon — hierin augenscheinlich wie in der Befehdung der Poesie die eigene Natur bekämpfend — in allen Schicksalslagen zu bewahren rät; und gar fern liegt ihm der Gedanke, man könnte z. B. beim Verlust von Angehörigen oder Freunden nicht nur zuviel, sondern auch zuwenig trauern. Die Art, wie er bei der Behandlung solcher Fragen lediglich darauf bedacht ist, die Willensstärke vor allen ihr von dieser Seite her drohenden Gefahren zu behüten, erinnert an die Kyniker. Eine Begründung der Moral, welche sie in Schopenhauers Weise auf das Mitleid aufbaut, wäre Platon, wie richtig bemerkt ward, unfaßbar gewesen. Ebenso hätte er alle Rousseausche Rührseligkeit gründlich verachtet.

Hier vermählt sich das sokratisch-kynische „Selbstgenügen" (Autarkie) mit der in dem Milieu einer kriegerischen Aristokratie erwachsenen

Lebensansicht. Wenn Aristoteles in diesem Betracht von seinem Lehrer merklich abweicht, wenn er auch den sanfteren Empfindungen einen erweiterten Spielraum gönnt, und durch die „Katharsis"- oder Entladungslehre einer „Abfindung" mit diesem Bestandteil der Menschennatur im Leben und in der Kunst das Wort redet, so scheint seine Herkunft aus bürgerlichen Kreisen hierzu nicht wenig beigetragen zu haben. Dieser Unterschied hat in den Schulen fortgedauert. Noch nach zwei Generationen empfing, wer aus der Akademie in den Peripatos übertrat, den Eindruck, als wäre er von Halbgöttern oder Heroen zu Menschen gekommen.[1]

In einem Punkte waren jedoch Platon und Aristoteles völlig einig: in der schonungslosen staatlichen Kontrolle, der sie den Bevölkerungszuwachs unterwarfen. Und zwar in qualitativer nicht weniger als in quantitativer Rücksicht. Die Gefahr der Übervölkerung als einer Quelle der Verarmung und daher auch der dieser entspringenden staatlichen Zerrüttung war für die kleinen, eng umhegten Republiken eine gar beträchtliche. Sie wurde demgemäß schon frühzeitig auch von weitblickenden Gesetzgebern, wie etwa von dem Korinther Pheidon, ernstlich ins Auge gefaßt. Verschärft ward diese Gefahr für die herrschende Klasse, deren Einkommen ausschließlich aus dem keiner Vermehrung fähigen Grundbesitze floß.[2] Für eben denselben Herrenstand bildete auch die Erhaltung seiner physischen und seelischen Überlegenheit eine Frage von vitaler Bedeutung. Die antike Sinnesart bot hier Auskunftsmittel dar, welchen die moderne Gefühlsweise aufs äußerste widerstrebt. So folgte Platon, indem er die Aussetzung der minder kräftigen und der krüppelhaften Kinder empfahl (vgl. S. 371), zunächst nur dem spartanischen Beispiel. Bloß darin gingen er sowohl als Aristoteles über dieses hinaus, daß sie auch die bloß vermutete Schwächlichkeit der Sprößlinge bejahrterer Eltern dem Untergang, sei es vor der Geburt, sei es nach derselben, weihten. „Für den Staat erzeugen", in dieser mehrfach wiederkehrenden Formel findet die sich hier bekundende platonische Gesinnung ihren kräftigsten Ausdruck. Dabei müssen wir aber die Zwecke von den in Anwendung gebrachten Mitteln aufs strengste unterscheiden. So wenig jemand in unserer Zeit daran denken wird, zu den grausamen Praktiken griechischer Gesetzgeber zurückzukehren, der Ernst der Fortpflanzungsfrage und ihre Bedeutung für die Gesamtheit wird in der Gegenwart immer nachhaltiger anerkannt und die hierbei dem Gemeinwohl wie der Nachkommenschaft schuldige Rücksicht dem Gewissen der Einzelnen (so in betreff der Vererbung schwerer Krankheiten) immer nachdrücklicher eingeschärft.

6. Aristoteles hat die Reformentwürfe seines Meisters einer eingehenden kritischen Besprechung unterzogen.[3] Wir greifen aus dieser

einige Hauptpunkte heraus und knüpfen unsere Schlußbetrachtungen daran. Überraschend wirkt es, zu sehen, wie Aristoteles der platonischen Gesellschaftsordnung, die er schließlich verwirft, von vornherein gegenübersteht. „Ein gar gutes Ansehen — das sind seine Worte — hat eine derartige Gesetzgebung, und sie erscheint als menschenfreundlich; dadurch empfiehlt sie sich dem, der von ihr hört, und bringt den Eindruck hervor, als werde sie eine wunder wie große wechselseitige Sympathie unter den Menschen erzeugen.“ Das bezieht sich zunächst auf die Gütergemeinschaft, soll aber ohne Zweifel auch von der unmittelbar vorher erörterten Frauengemeinschaft gelten. Das von diesen Reformen erstrebte Ziel, die „Vereinheitlichung“ der Gesellschaft, wird mißbilligt, weil nicht jeder Grad von Einheit für den Staat wünschenswert sei. Dieser bestehe seiner Natur nach aus verschiedenartigen Elementen, und die über ein gewisses Maß hinaus gesteigerte Einheit würde sein Wesen aufheben. Einheitlicher als der Staat müsse das Hauswesen, einheitlicher als dieses der Einzelmensch sein. Neben diesem, man möchte sagen, logischen Einwurf werden nicht wenige Schwierigkeiten namhaft gemacht, die sich aus der Durchführung des platonischen Planes im einzelnen ergeben. Allein die Äußerung eines in strengerem Sinne grundsätzlichen oder ethischen Widerstrebens suchen wir bei Aristoteles vergebens. Das ist nicht wenig bemerkenswert und heischt eine Erklärung.

Wieder erinnern wir an die schon erwähnte Tatsache, daß das von den Philosophen als nahezu mustergültig erachtete Sparta mindestens Ansätze zu einem praktischen Kommunismus zeigt: die gemeinsamen Männermahle, die in gewissen Grenzen gestattete Benutzung fremder Sklaven, Pferde, Hunde u. dergl. m. All das billigt Aristoteles, ja er empfiehlt ein Weiterschreiten auf diesem Wege.[1] Wir dürfen hinzufügen, daß Ansätze auch zu ehelichem Kommunismus bei den Spartanern begegnen, so in der Vertretung eines bejahrten Gemahls durch einen von diesem ausgewählten jüngeren Mann und, um mit Xenophon zu sprechen, „in vielen anderen derartigen Konzessionen“. Da nun die sogenannte lykurgische Gesetzgebung nicht sowohl Neues schuf, als uraltertümliche Sitten künstlich festhielt, so ist ein Rückschluß aus ihren Satzungen auf Einrichtungen der griechischen Vorzeit erlaubt. Hier erinnern wir uns der keineswegs mißfälligen Art, in welcher Herodot über die bei dem Volk der Agathyrsen bestehende Frauengemeinschaft berichtet. Ihr Zweck sei, alle Volksgenossen zu „verbrüdern“ und „Haß und Mißgunst“ aus diesem verwandtschaftlichen Kreise zu verbannen.[2] Man darf, so meinen wir, ohne Übertreibung behaupten, daß dem gemeingriechischen, hierin, man möchte sagen, atavistisch angehauchten Empfinden die ausschließliche persönliche Aneignung der Besitztümer und die ihr entspringende Ungleichheit des Besitzes noch nicht in dem

Maße, wie es in der modernen Welt üblich ist, als ein Naturgebot gegolten und unbedingte Billigung gefunden hat.

Zum Verständnis der platonischen Reform liefert uns die Kritik des Aristoteles auch einen anderen, nicht unwichtigen Behelf. Ihm und ohne Zweifel auch seinem Lehrer waren ganz eigentlich kommunistische Einrichtungen bei fremden Völkern bekannt. So wenig ist sein Gesichtskreis in dieser Rücksicht eingeengt, daß er bereits verschiedene Arten des Boden-Kollektivismus unterscheidet: erstlich Gemeineigentum und Gemeinwirtschaft, sodann Gemeineigentum am Boden, jedoch Sondereigentum an seinen Erzeugnissen, endlich, gerade umgekehrt, Sondereigentum am Boden, verbunden mit gemeinsamer Nutznießung desselben. Auch Frauengemeinschaft ist ihm bei Stämmen des inneren Afrika bekannt, worin ihm Herodot mit seiner Meldung über eine derartige Institution bei den Agathyrsen, den libyschen Nasamonen und desgleichen bei den asiatischen Massageten vorangegangen ist. So haben denn die für uns verwunderlichsten Züge des platonischen Ideals der Anlehnung an, gleichviel ob wirkliche oder nur vermeintliche, Erfahrungstatsachen nicht ermangelt.[1]

Desungeachtet waren ihre Vereinigung und die eigenen Zutaten Platons, zumal in betreff des philosophischen Krieger- und Herrscherstandes, befremdlich genug, um seinem Kritiker den rhetorisch gefärbten Ausruf zu entlocken: „man muß auf die lange Zeit und die vielen Jahre achten!“[2] Mit anderen Worten: die Welt ist schon sehr alt, und wäre eine derartige Verfassung möglich, so hätte sie schon irgend einmal ihre Verwirklichung gefunden. Es ist dies grundstürzenden Neuerungen gegenüber das stehende und Hauptargument aller konservativen Geister — ein Argument, das auf uns, denen, im Vergleich mit den Menschen des Altertums, ein unendlich erweiterter ethnographischer und historischer Überblick zu Gebote steht, eine weit geringere Wirkung übt. „Unser gegenwärtiges Wesen stellt nur die Kindheit der Menschheit dar“, dieser Ruf, den Joseph Priestley 1772 ausstieß, hat seither hundertfachen Widerhall gefunden. „Die Paradoxien von heute sind die Gemeinplätze von morgen“, diese Wahrheit erstreckt ihre Geltung auf praktische Reformen nicht weniger als auf theoretische Erkenntnisse.[3] Andererseits freilich sind wir uns der Komplikation aller menschlichen Dinge und somit der Unzuverlässigkeit aller auf sie bezüglichen bloß deduktiven Schlüsse in weit höherem Maße bewußt geworden und verlangen darum von tiefgreifenden Neuerungen, daß sie ihre Lebensfähigkeit sowohl als ihre Heilsamkeit nicht durch bloßes Räsonnement, vielmehr durch den tatsächlichen Versuch bewähren.

Der Erwartung Platons, die Abschaffung der Sonderfamilie werde ein Gefühl allgemeiner Verbrüderung erzeugen und somit die Kraft des verwandtschaftlichen Bandes über den ganzen also vereinigten Volks-

kreis erstrecken, tritt Aristoteles entgegen. Er bemerkt, daß jenes Gefühl eben durch seine weite Ausbreitung an Macht verlieren würde; er spricht von einer „verwässerten“ Verwandtenliebe und meint, daß „ein wirklicher Vetter mehr wert sei als ein Sohn nach der platonischen Manier“. Hier ist George Grote dem Angegriffenen beigesprungen mit der Erwiderung, daß für die von Platon erstrebten Zwecke auch das sehr verdünnte Gefühl verwandtschaftlichen Zusammenhanges ausgereicht hätte, und daß die Intensität derartiger Sympathien ja mit zu dem gehöre, was jener aus seinem Gemeinwesen verbannt wissen wollte.[1]

Unwiderlegbar scheint hingegen ein anderer Einwand des Stagiriten. Durch die grundverschiedene Erziehung und Lebensführung des herrschenden und des beherrschten Standes werde sich zwischen diesen eine so tiefe Kluft auftun, daß sie in Wahrheit „zwei, und zwar zwei einander feindliche, Städte in einer bilden würden“ — eine Wendung, nebenbei, die sicherlich nicht ohne maliziöse Absicht gar auffällig an das anklingt, was Platon einer seiner „entarteten“ Verfassungsformen, der oligarchischen, vorwirft (vgl. S. 383).[2]

7. Und damit berühren wir den angreifbarsten Punkt des platonischen Entwurfs, insoweit er politischer Art ist: die durch kein Gesetz, keine Verfassungseinrichtung, auch durch keine bloß tatsächlichen Gegenwirkungen eingeschränkte und zugleich bis in das Innerste des Privatlebens dringende Macht der philosophischen Herrscher. Daß solch eine Herrschaft unmöglich dauern konnte, oder daß sie die Wohlfahrt der ihr Anvertrauten von allem Anfang an schädigen mußte, das ist freilich mehr, als sich erweisen läßt. Der theokratische Despotismus des Inka-Reiches bildet eine unter mehreren Instanzen, die uns zur Bescheidung mahnen.[3] Nur so viel läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, daß in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle staatlichen und gesellschaftlichen Gedeihens irgend ein Spiel antagonistischer Kräfte vorhanden und die Hauptbedingung des Erfolges gewesen ist, während die weder rechtlich noch tatsächlich temperierte Alleinherrschaft eines Standes oder sonstigen Faktors sich kaum jemals als ein nachahmenswertes Muster erwiesen hat. Sicherlich nicht als eine Quelle des Fortschritts. Ein solcher aber war von Platon auch ganz und gar nicht ins Auge gefaßt. Hierin stand sein Ideal gegen die von ihm so arg geschmähte athenische Wirklichkeit gar sehr zurück. Platons „Staat“ hätte im platonischen Staat nicht ans Licht treten können, und ebenso wenig ein anderer gleich verwegener Reformentwurf! Ja nehmen wir an, Platon wäre die Verwirklichung seines Ideals gelungen, er wäre ein Mitglied des neuen Gemeinwesens geworden, hätte jedoch allmählich an der Unübertrefflichkeit seiner Einrichtungen zu zweifeln begonnen und neue, gemäßigtere Reformvorschläge zu äußern gewünscht, wie seine „Gesetze“ sie wirklich

enthalten: die strenge Zensur seiner „Wächter“ hätte ihm dies unbedingt verwehrt. Es tut nicht not, bei dem Bilde der Verknöcherung, der geistigen Erstarrung zu verweilen, welches jene „Pedantokratie“ unfehlbar dargeboten hätte, in wundersamem Kontrast zu der nie rastenden, keinen Stillstand kennenden Entwicklung ihres Schöpfers.[1]

Hier gewahren wir den Zug in Platons geistiger Physiognomie, der für seine Reformarbeit der eigentlich verhängnisvolle ist. Wir nennen ihn mit einem Worte „Reibungsscheu“. Dem Schüler des Sokrates ist die Bedeutung der wissenschaftlich geläuterten Intelligenz für das Staatsleben aufgegangen. Darum soll diese dem stumpfen Widerstand der Torheit und der Denkträgheit ein für allemal vollständig entrückt und mit schrankenloser Macht ausgestattet werden. Ganz ebenso auf sozialem und moralischem Gebiete. Die Hingebung an das Gesamtwohl, die Erhebung über den Widerstreit der die Menschen spaltenden Interessen wird in ihrem hohen Wert erkannt; darum hinweg mit allem Sonderleben und mit seinen Organen, dem Privateigentum und der Familie! Die Tapferkeit des Sinnes und die strenge Vernunftgemäßheit der Lebensführung wird von der Gemütsweichheit und der Herrschaft der Phantasie bedroht; darum werden neun Zehntel aller Poesie, als die Hauptbrutstätte dieser Gefahren, über Bord geworfen. Es ist das eine Sinnesweise, welche Platon mit einem hervorragenden Denker unseres Zeitalters teilt. August Comte wollte alle schlechten Bücher, ja alle minderwertigen Dichtungen vernichtet, alle unnützen Tier- und Pflanzenarten ausgerottet wissen. Daß manch eine als nutzlos oder auch als schädlich erachtete Spezies sich im Laufe der Zeit als wertvoll erweisen könnte, diese so naheliegende Erwägung hat sein ungeduldiges Streben nach Vertilgung alles Wertlosen nicht beirrt. Dieser Irrtum darf uns als typisch für die auch von Platon vertretene Denkweise gelten. Wie in Wirklichkeit fast mit jedem Gift ein Heilmittel vernichtet würde, so steht es auch im moralischen Bereiche. Eben dieselben Kräfte der Menschennatur sind des nützlichsten Gebrauches und des schlimmsten Mißbrauchs fähig. Wer auf irgend einem Gebiete das vollkommen Gute durch Ausrottung der ihm widerstrebenden Triebe erzielen will, läuft Gefahr, auch die Wurzeln anzutasten, aus denen das Gute selbst hervorwächst. Hier war dem Philosophen einer der von ihm so gründlich verachteten Tragödiendichter, sein älterer Zeitgenosse Euripides, weitaus überlegen. Gehört doch diesem der tiefsinnige Ausspruch: „Denn nicht gesondert kann entstehen Gut und Bös; Nein, eine Mischung ist's“. Eine Einsicht, der unser Otto Ludwig einen noch kräftigeren Ausdruck in den Worten geliehen hat: „Mein Schlechtes, ausgeschnitten, Nähm' meines Guten Bestes mit sich fort.“[2] Und wie menschliche Vernunft bei weitem nicht ausreicht, um das Böse aus seiner Verschlingung mit dem Guten mit unfehlbarer Sicherheit zu lösen, so sind wir mit Antrieben, Vermögen,

Glücksquellen nicht so überreich gesegnet, daß wir in der Verstümmelung und Verarmung unserer Natur statt in ihrer immer wieder erneuten Zucht und Pflege den Weg des Heils erblicken dürften.

Das ist in unseren Augen der entscheidende Doppel-Einwurf gegen die platonische Sozialreform — ein Einwurf, der ungleich schwerer wiegt als die der Oberflächlichkeit so geläufige Voraussetzung, daß das Ungewöhnliche notwendig auch ein Unmögliches sei. Dies gilt sicherlich nicht von jener Art des Vermögens-Kommunismus, die Platon für seinen Stand der Wächter fordert. Hierbei kann die Frage außer Spiel bleiben, ob die Gemeinwirtschaft an sich dazu angetan ist, die Privatwirtschaft auf allen Gebieten zu ersetzen. Platons Verlangen ist jedenfalls mehr als einmal verwirklicht worden. Was er heischt, ist nicht die (zurzeit auch keineswegs mehr beispiellose) Vergesellschaftung der Produktionsmittel, da die produzierenden Stände von seiner Reform nicht berührt werden.[1] Eine Parallele zu jenem Postulat bietet vielmehr jede Klostergemeinschaft und in größerem Maßstab ein Ritterorden wie der Deutsche dar, dessen Mitglieder durch das Gelübde der Armut dem Sondereigentum entsagt haben, während ihnen eine abhängige, zinspflichtige, aber im übrigen mit schonender Milde behandelte Bauernschaft die Mittel des Unterhalts gewährte.

Gehört diese letztere Analogie dem mittelalterlichen Europa an, so ist dem Ehe-Kommunismus des „Staates“ im heutigen Amerika eine genau zutreffende Parallele erstanden. Wir denken an die Sekte der „Perfektionisten“, die von dem 1811 in Neu-England geborenen John Humphrey N o y e s gegründet ward und zu Oneida im Staate New-York ein volles Menschenalter hindurch ihren Hauptsitz gehabt hat.[2] Wir wissen nicht, ob Noyes mit dem platonischen Reformentwurf vertraut war. Die Gestalt, welche die „Stammzucht“ (*stirpiculture*) unter seinen, im Jahre 1874 nahe an 300 Personen zählenden, Anhängern gewonnen hat, zeigt jedenfalls die auffälligste Ähnlichkeit mit dem platonischen Vorbild. Die allein zulässigen Zeit- und Kinderehen wurden durch die Vermittlung des Oberhauptes geschlossen; ihre Zahl und Artung war durch die jedesmalige wirtschaftliche Lage des kommunistischen Gemeinwesens und durch das Streben nach möglichster Vervollkommnung der Nachkommenschaft bedingt; die Ausschließlichkeit und Intensität der Liebesneigung ist als „Ansehen der Person“ getadelt, als „sündhafte Selbstsucht“ gebrandmarkt worden.

8. Es erfreut, einem Genius wie Platon gegenüber die Rolle des Kritikers mit jener des Lobredners vertauschen zu können. Das ist unser Los, wenn wir uns vom Vermögens- und Ehe-Kommunismus zur Emanzipation der Frauen wenden. Hier wandelt Platon in den Spuren seines großen Lehrers. Das zeigt, von der Übereinstimmung mit

Xenophon und Antisthenes abgesehen (vgl. S. 63), auch der Einklang mit jenem Jünger, der das geringste Maß von Originalität besaß und zugleich als der getreueste Darsteller der Eigenart des gemeinsamen Meisters galt. Hat doch Äschines in seinem Gespräch „Aspasia“ dieser bedeutenden Frau eine einschneidende Kritik der herkömmlichen weiblichen Bildungs- und Lebensweise in den Mund gelegt.[1] In eben diesem Punkte hat der Verfasser des „Staates“ unseres Erachtens die reine und volle Wahrheit, fast ohne jeden Beisatz von Irrtum, ausgesprochen: das weibliche ist das zartere oder schwächere Geschlecht; diese relative Schwäche ist jedoch nur eine durchschnittliche, da Männer und Frauen, nach ihrer Leistungsfähigkeit geordnet, vielfach eine bunte Reihe bilden würden. Und ferner: qualitative, für die Berufswahl maßgebende Unterschiede der weiblichen und der männlichen Begabung gibt es nicht.

Allerdings scheinen diese Sätze einer etwas behutsameren Fassung zu bedürfen. Selbst von jener durchschnittlichen Inferiorität steht es, soweit es sich um Geistesgaben handelt, noch heute nicht fest, daß sie eine letzte unabänderliche Tatsache bildet. Die Versuche, aus der Beschaffenheit des männlichen und des weiblichen Gehirns dahin zielende Schlüsse abzuleiten, haben nicht zu unbestrittenen Ergebnissen geführt. Andererseits ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich bei ungehemmter Entwicklung der weiblichen Anlagen Durchschnittsunterschiede auch von qualitativer Art ergeben werden. Nur daß diese niemals ausreichen können, einen Berufszwang für die eine Hälfte des Menschengeschlechts zu rechtfertigen, ist keinem Zweifel unterworfen. Was unbedingt feststeht, ist die Tatsache, daß Frauen in den mannigfachsten Sphären, die ihnen der Zufall der Geburt oder der Umstände gelegentlich eröffnet hat, Tüchtiges und Bedeutendes geleistet haben. Dem gegenüber steht nicht minder die Wahrnehmung aufrecht, daß solche geistige Schöpfungen ersten Ranges, die eine außergewöhnlich andauernde Konzentration erheischen, insbesondere dramatische, musikalische, philosophische oder historische Werke solchen Ranges, bisher von Frauen nicht hervorgebracht worden sind. Allein daraus kann weder für die Art der Erziehung noch für die Freiheit der Berufswahl irgend etwas folgen. Wird doch niemand dazu erzogen, ein Shakespeare oder ein Dante, ein Galilei oder ein Descartes zu werden, und umschließt doch jeder Beruf eine große Mannigfaltigkeit ungleichwertiger Begabungen. Dazu kommt, daß auch jene Erfahrungsregel immer nur als eine vorläufige gelten darf und jeden Augenblick von einer glänzenden Ausnahme durchbrochen werden kann. Haben doch in den letzten Jahrzehnten Frauen auf einem den vorher genannten nahe verwandten Gebiete, dem der Erzählungsliteratur, Werke hervorgebracht, die jenen ihrer männlichen Mitbewerber um nichts nachstehen.

In der Anwendung dieser obersten Grundsätze freilich besteht ein Unterschied zwischen unseren modernen und den Idealen Platons, der aus der Verschiedenheit der von uns und der von ihm gebilligten Familienordnung fließt. Denn sobald wir an dem Bestand der Sonderfamilie festhalten, ergibt sich naturgemäß für eine große Zahl, wenngleich keineswegs für die Gesamtheit, der Fälle eben jene Arbeitsteilung, die Platon im allgemeinen so energisch verfochten und in Ansehung der beiden Geschlechter so entschieden verworfen hat. Nichts ist natürlicher, als daß sich Mütter, insbesondere Mütter zahlreicher und noch in zartem Alter stehender Kinder, der Obsorge für diese widmen und, dadurch an das Haus gefesselt, dessen ihrer geringeren Körperkraft entsprechende Geschäfte besorgen.

Besitzt demnach das platonische Frauen-Ideal geringe Aussicht auf volle Verwirklichung, so lehrt doch ein Vergleich zwischen dem Athen des fünften Jahrhunderts und den höchstgesitteten Nationen der Gegenwart, daß die Entwicklung in der von Platon empfohlenen Richtung sich bewegt und ein beträchtlicher Teil seiner Forderungen greifbare Wirklichkeit gewonnen hat.

In seinem „Wirtschaftsbuch“ entwirft Xenophon ein sicherlich treues Bild von dem Geisteszustand und der Lebensweise athenischer Frauen.[1] Der junge Gatte Ischomachos bemüht sich, seine kaum dem Kindesalter entwachsene Gemahlin zu einer rührigen, tüchtigen, an Leib und Geist gesunden Hausfrau und Lebensgefährtin zu erziehen. Er muß sie vorerst wie ein scheues Wild zu zähmen, ihrer Verschüchterung zu entreißen und zu sich emporzuheben trachten. Sie hat so gut wie nichts gelernt; nur zu Züchtigkeit und zur Unterwerfung unter den Willen des Gebieters ward sie von der Mutter angeleitet. Außerdem versteht sie zu spinnen und ist im übrigen geneigt, die Arbeit am Webstuhl wie alles andere häusliche Tun den Sklavinnen zu überlassen, müßig umherzusitzen und den Mann dadurch an sich zu fesseln, daß sie die Zimmerfarbe ihrer Wangen durch Schminke verschönt und es an Toilettekünsten aller Art nicht fehlen läßt. (Nebenbei bemerkt: Liebesheiraten waren, da es den Bürgermädchen an jedem Verkehr mit ihren männlichen Altersgenossen gebrach, so gut als unerhört. Den Ehebund schloß die private Konvenienz, welche Platon, hierin weniger gewaltsam als es auf den ersten Blick erscheint, durch das staatliche Interesse zu ersetzen wünschte.) Wie weit ist es von dieser halborientalischen Abschließung zum Leben der — derselben sozialen Schicht angehörigen — Mädchen und Frauen der Gegenwart, denen der Sport die Wangen färbt, welche Vorträge halten und an öffentlichen Versammlungen teilnehmen, die Bilder malen und Bücher schreiben, denen der Zutritt zu vielen, in Nordamerika zu fast allen Berufen offensteht und die sich immer weiter von der Stufe entfernen, auf der man

sie an den Waschtrog und den Nähtisch, in die Küche und die Kinderstube bannte!

Auch in anderen Rücksichten ist Platons Musterbild keineswegs eine bloße Utopie geblieben. Wenn heute die Staatsgeschäfte großenteils von einer geschulten Beamtenschaft geleitet werden, wenn stehende Heere eine weit höhere Leistungsfähigkeit bekunden als sie bloßen Bürgermilizen eigen war, wenn die fortschreitende Arbeitsteilung die Entfaltung des Gewerbfleißes zu einer im Altertum nicht geahnten Höhe emporhob, so ist Platon — hierin vom sokratischen Intellektualismus und von der Scheu vor athenisch-demokratischem Dilettantismus bestimmt, überdies von ägyptischen und anderen fremdländischen Vorbildern geleitet — ein Vorläufer all dieser späteren Entwicklungen geworden. Freilich nicht ohne gelegentlich mit sich selbst in Widerstreit zu geraten. Wie unvollkommen ist z. B. die Forderung strenger Arbeitsteilung bei seinen „Wächtern“ verwirklicht, unter denen mindestens diejenigen, die bis an das oberste Ziel gelangen, der Reihe nach Zivilämter versehen, militärische Befehlshaberstellen bekleiden und der philosophischen Spekulation obliegen sollen. Überraschend ist es auch, daß er der Fachbildung und „Erfahrung“ bei den Staatslenkern zwar nicht völlig vergißt, ihr aber doch einen sehr untergeordneten Platz einräumt. Die Geschichte hat ihm hierin nicht völlig unrecht gegeben. Sind doch viele der namhaftesten Politiker Englands mit keiner anderen als einer rein formalen Bildung ausgerüstet an die erfolgreiche Lösung schwieriger Aufgaben geschritten. Und auch der Wechsel in der Bekleidung von bürgerlichen und kriegerischen Ämtern hat die Leistungen der großen anglo-indischen so wenig als die der römischen Staatsmänner beeinträchtigt.

Doch wie man auch über manche Einzelheit und selbst über manchen Leitgedanken des uns im „Staate“ vorliegenden sozialpolitischen Entwurfes urteilen mag, sein Urheber hat sich ein unvergängliches Verdienst erworben. Ist er doch, den Winken seines Meisters Sokrates folgend, der erste gewesen, der auf menschliche Institutionen das Auge der freien Vernunftforschung geheftet und in den dreifachen Wall des Herkommens, des Vorurteils und des Gewaltmißbrauchs eine Bresche gelegt hat, die zwar oft verengt, aber niemals wieder geschlossen worden ist.

Auch der positive Gehalt des platonischen Hauptwerks barg Keime in sich, denen die Entwicklung nicht versagt blieb. Eine Entwicklung, deren Beginn uns zum Teil schon in Platons Alterswerk, den „Gesetzen“, vor Augen steht. Dort werden wir jene Gemütshärte, die uns für den Verfasser des „Staates“ so bezeichnend schien, nicht mehr in voller Stärke wiederfinden. Auch kann uns das nicht wundernehmen. Sind doch die Widerstände, die dem, was wir jetzt Altruis-

mus oder Solidarismus nennen, den Weg verlegen, bereits im „Staat“ erheblich abgeschwächt. Wo es als ein Ideal gilt, daß das Individuum sein Sonderleben so gut als vollständig einbüße, wo jede Schranke, die es von der Gesamtheit abschließt, hinweggeräumt und selbst der Sonderbesitz eines Körpers nur wie ein unvermeidliches Übel hingenommen wird — da ist dem Einströmen altruistischer Gefühle, der Hingabe des Einzelnen an die Interessen seiner Mitmenschen ein weites Bett geöffnet. Solch eine Konsequenz sofort zu ziehen, daran hinderte Platon der hochgespannte Idealismus seiner spät erlöschenden Jugend, dem ein großer Teil jener Interessen, das materielle Wohl und Wehe, das eigene wie das fremde, überhaupt wenig bedeutet hat; in gleichem Sinne wirkte von einer anderen Seite her die Geringschätzung der niederen Volksklassen. Das Alter hat Platons schroffen Idealismus gemildert, die Strenge seines Sinnes erweicht und zugleich, wohl zumeist durch die wachsende Entfernung von dem Einfluß seiner aristokratischen Jugendumgebung, sein Vorurteil gegen Niedriggeborene und selbst gegen Sklaven gemindert. All das wird uns in den „Gesetzen“ entgegentreten. Neben solchen Ansätzen zu erhöhtem Altruismus weist indes der „Staat“ auch solche zu dessen Widerspiel, zur gesteigerten Wertschätzung des Individuums, auf. Wir denken vor allem an den Vergleich der Einzel-Persönlichkeit mit dem Staat oder der „Polis“ und an die Mahnung, das vorgezeichnete Musterbild, wenn seine Verkörperung im Gemeinwesen sich als unausführbar erweisen sollte, doch mindestens im Innern des Einzelnen selbst zu verwirklichen.[1] Der gemeingriechischen Ansicht gegenüber stellt solch eine Mahnung und die ihr zugrunde liegende Parallelisierung einen beträchtlichen Fortschritt in der Richtung dar, welche späterhin die Stoa und schließlich das Christentum eingeschlagen hat. In allen diesen Rücksichten gewahren wir eine nahe Verwandtschaft Platons mit kynischen Doktrinen, an die wir unsere Leser kaum zu erinnern brauchen (vgl. S. 119, 128, 137 f.).

9. Und nun ein Wort über die Grundthese des „Staates“, das Zusammenfallen von Glück und Gerechtigkeit! Es scheint angemessen, den kritischen Glossen, mit denen wir einige der hierher gehörigen Ausführungen begleitet haben (vgl. 358, 369), ein abschließendes Urteil nachzuschicken. So lebhaft jeder Wohlgesinnte wünschen muß, den Erweis jener These für erbracht zu halten, so wenig kann sich der parteilos Urteilende der Wahrnehmung entziehen, daß die Stichhaltigkeit der Beweisführung mit der Großheit der Absicht nicht auf gleicher Höhe steht. Kaum tut es not, der offenbaren Übertreibung zu gedenken, die alle äußeren Güter für nichts erachtet und von Glückseligkeit auch des bis aufs äußerste Verfolgten und durch Folterqualen Gemarterten spricht. Diese Übertreibungen hat schon der nicht minder hochgesinnte,

aber nüchterner denkende Aristoteles stillschweigend beseitigt. Doch bilden sie, das dürfen wir hinzufügen, nur die unangemessene Hülle eines an sich wahren und überaus wichtigen Kerngedankens: der Einsicht, daß es für jeden, der ein wie immer geartetes Ideal besitzt, Werte gibt, die man unendliche oder doch mit keinen anderen Werten vergleichbare, also inkommensurable, nennen darf. Lieber den Tod oder jedes Ausmaß äußerer Leiden als die innere Entwürdigung! — das ist keine rednerische Hyperbel, sondern ein Ruf, der sich der Brust jedes irgendwelcher sittlichen Bildung Teilhaften entringt. Die Erkenntnis dessen aber, was das Leben in Wahrheit allein lebenswert macht, ist die Frucht eben der Bildung und Erziehung, die der Einzelne durch die Gesellschaft erfahren hat. Die Möglichkeit solch einer Bildung und Erziehung bietet die Natur des Menschen dar. Ohne solche Anlage wäre diese Einwirkung unmöglich, ohne diese Einwirkung aber würde die in uns schlummernde Anlage allezeit unentwickelt bleiben. Und die Entwicklung ist eine völlig verschiedene, je nach dem Milieu, in welches das Schicksal den Menschen gestellt hat; eine andere z. B. bei Platons Landsleuten, den sklavenhaltenden Griechen, und bei uns, die wir die Sklaverei verabscheuen; eine andere bei Turkmenen oder Beduinen, denen die Räuberei als erlaubt und ehrenhaft gilt, und bei uns, die wir sie als hassenswertes Verbrechen brandmarken und bestrafen. Die soziale Tugend oder die Gerechtigkeit besitzt eine Naturbasis, aber sie ist darum keineswegs ein Erzeugnis der Natur. Der weite Überblick, den uns die Vertrautheit mit zahlreichen grundverschiedenen Gesittungsstufen verliehen hat, grundverschieden vor allem nach den Gegenständen und dem Geltungsbereich moralischer Vorschriften, läßt darüber nicht den Schatten eines Zweifels bestehen. Aber auch Platons ältere Zeitgenossen, ein Herodot, ein Hippias oder der Verfasser der anonymen „Dialexeis“, waren darüber bereits völlig im klaren (vgl. I[4] 335 ff.). Der sokratische, den lautersten Beweggründen entspringende Eifer, die Sache der Gerechtigkeit oder sozialen Tugend auf eine unangreifbare Grundlage zu stellen, hat hier Platon die Helligkeit des Blickes getrübt und ihn offenkundige Tatsachen übersehen lassen. Nur so erklärt es sich, daß er die Gerechtigkeit einmal mit der Leistungsfähigkeit, ein anderes Mal mit dem Gleichgewichte der Seelenkräfte identifizieren zu dürfen glaubte. Wir zögern, ihm zuzugestehen, daß es niemals einen durchaus tüchtigen, in vollem Maße leistungsfähigen und auch innerlich glücklichen Gewaltherrscher, Sklavenjäger oder auch Räuberhauptmann gegeben hat. Ein ganz und gar oder in bestimmten Richtungen antisozial oder menschenfeindlich Gesinnter erleidet durch diese seine Gesinnung an sich und unmittelbar keinerlei Abbruch an seiner Glücks- oder seiner Leistungsfähigkeit. Genauer gesprochen: er erleidet solche Einbuße erst dann, wenn er so viel altruistisches

Empfinden in sich aufgenommen hat, als erforderlich ist, um der inneren Einheit und Ungebrochenheit seiner Sinnesart Eintrag zu tun. Dann entsteht jene Disharmonie oder Zerrüttung, jener innere Unfriede, jener Mangel an seelischem Gleichgewicht, der sein Glück schädigt und sein Leistungsvermögen schwächt und der dem völlig antisozial Gesinnten ebenso fremd ist wie dem von sozialer Gesinnung ganz und gar Erfüllten und Durchdrungenen.

Dieser Gedanke, der zwischen Sozialmoral und seelischer Hygiene eine Brücke schlägt, gestattet eine weitaus allgemeinere Fassung. Wird irgend eine in unserem Gemüt vorwaltende Gesinnung zeitweilig überwältigt, so kehrt sie nach Beseitigung der Störung wieder in ihren Besitz zurück, aber begleitet von Unlustgefühlen, die wir je nachdem Bedauern, Widerwillen, Reue oder Gewissensbisse nennen. Und wohl dem, der den Mut besitzt, den scharfen Schmerz durchzukosten und den Kampf der zwei feindlichen Tendenzen bis zum Ende zu bestehen. Andernfalls verwandelt sich das akute Leiden gar leicht in ein chronisches, in ein die Kraft des Fühlens wie des Wollens allgemach aushöhlendes Siechtum. Denn die immer wieder gegen einander aufgebotenen Gefühls- und Willensimpulse schwächen einander ab, nicht weniger als zwei Strömungen, die in einem und demselben Bett in entgegengesetzter Richtung verlaufen. Dieser Prozeß der Abstumpfung wird überdies mittelbar gefördert durch das unwillkürliche Streben nach Vermeidung des Konflikts, d. h. nach Verdrängung der kollidierenden Vorstellungen, ein Streben, das sich kaum auf ein enges psychisches Teilgebiet beschränken läßt, somit den normalen Vorstellungsablauf selber hemmt und dadurch einen Eingriff in die Gesundheit der seelischen Verrichtungen darstellt. Vielleicht gelingt es dereinst, diese der Beobachtung und der Analogie der Naturtatsachen abgewonnenen Ergebnisse durch das psychophysische Experiment mit voller Strenge zu erhärten. Dann wäre die von Sokrates und Platon geahnte Naturbegründung auch der Sozial-Moral, ihre Unentbehrlichkeit für das Wohlbefinden des Einzelnen, in Wahrheit erwiesen.

Solch einer viele Mittelglieder in sich schließenden Beweisführung glaubte Platon freilich entraten zu können. Er entzog sich dieser Notwendigkeit, indem er an die Stelle der Ungerechtigkeit selbst die Motive der Ungerechtigkeit gesetzt hat. Der Ungerechte ist ihm der Herrschsüchtige, der Habgierige, der ungezügelter Sinnlichkeit Fröhnende. Diesen Typen stellt er ihre Widerspiele gegenüber und gestaltet so ein Ideal, das den gewaltigsten Einfluß errungen und die höchste Bedeutung für die Menschheit gewonnen hat. Nur das eine kann der unbefangen Urteilende nicht zugestehen, daß es Platon geglückt sei, den höheren Glückswert dieser Typen wirklich, wie er meint, streng zu erweisen (vgl. z. B. S. 389 f.). Daß, wer seine Begierden beherrscht,

glücklicher ist als der von ihnen Unterjochte, mag unbedenklich zugegeben werden. Daß aber nun auch das kontemplative oder philosophische Leben, welches als das begierdenfreieste in jenes Ideal aufgenommen wird, seinen Träger mehr beglücke als das einer nach außen wirkenden, auf Menschenbeherrschung angelegten Natur, das wird sich nimmermehr durch irgendwelche Argumente erhärten lassen. Hier steht dem Geschmacksurteil und der Anlage eines Platon oder Aristoteles das Geschmacksurteil und die Anlage eines Perikles oder Epaminondas gegenüber, und nach einem Schiedsrichter zwischen ihnen wird man vergebens suchen.

Vierzehntes Kapitel.

Platons zweiter und dritter sizilischer Aufenthalt.

Platon selbst war nicht allezeit der Beschaulichkeit ergeben. Sein heißer Drang, die Welt zu verbessern, hat nicht immer den weiten Umweg über Schrift und Lehre eingehalten. Zweimal hat er es versucht, in das politische Getriebe einzugreifen.[1] Diese Versuche waren nicht von Erfolg gekrönt. Ihr schwerer, schließlich tragisch zugespitzter Mißerfolg hat den Lebensabend des Philosophen verdüstert, seiner Philosophie aber wahrscheinlich gefrommt. Die Fortbildung seiner Staatslehre, wie sie uns im „Staatsmann" und in den „Gesetzen" vorliegt, muß durch jene trüben Erfahrungen beeinflußt sein. Man darf sogar vermuten, daß der Anstoß, den Platon so empfing, sich auch auf andere Teile seines Denksystems fortgepflanzt und jene schon erwähnte Revision seiner Grundlehren (vgl. S. 228) überhaupt gefördert hat.

Auf dem syrakusanischen Königsthrone saß damals (367 v. Chr. G.) Dionysios II. Sein vertrauter, durch ein dreifaches Verwandtschaftsband mit ihm verknüpfter Berater war Dion, der hochsinnige Prinz, der zwanzig Jahre vorher mit Platon freundschaftlich verkehrt und von ihm eine durch sein ganzes Leben nachwirkende Anregung empfangen hatte. Es war Dions Einfluß, der den jungen Fürsten bewog, den in der Fülle der Kraft und auf der Höhe des Ansehens stehenden Weltweisen an seinen Hof zu laden. Nebenbei mochte Dionys den Glanz seiner Herrschaft zu erhöhen glauben, wenn er sich mit hervorragenden Denkern und Schriftstellern umgab, gleichwie ein Polykrates auf Samos, ein Gelon und Hieron in Syrakus selbst gefeierte Dichter zu Mitgliedern ihres Hofstaates gemacht hatten. In Wahrheit war Platon

nicht der einzige, dem solch eine Einladung zuteil ward; auch Aristipp von Kyrene, desgleichen der Sokratiker Äschines hat im Königspalaste Dionysios' II. als Gast geweilt. Platon vergaß die Unbill, die er vom Vater erfahren hatte; er folgte der von drängenden Mahnungen Dions unterstützten Aufforderung des Sohnes und verließ, von einem Gefolge von Schülern begleitet, die Akademie.

Es mußte ihm, dessen mächtige Persönlichkeit bereits so viele Gemüter unterjocht hatte, nicht notwendig als ein aussichtsloses Beginnen erscheinen, die von der Hand eines jugendlichen und empfänglichen Fürsten gelenkte hellenische Großmacht in den Dienst der Philosophie zu stellen und sein Staatsideal mit ihrer Hilfe in das Leben einzuführen.[1] An Erfahrungen, die solch eine Hoffnung dämpfen konnten, fehlte es ganz und gar; und das Beispiel Spartas mit seiner eigenartigen, damals in vielen Stücken als mustergültig erachteten Verfassung, die man als das Werk eines einzigen planvoll wirkenden Gesetzgebers ansah, schien zur Nacheiferung aufzufordern. Auch entsprachen die ersten Eindrücke diesen hochgehenden Erwartungen. Mit höchster Auszeichnung wurde Platon, den ein festlich geschmückter Hofwagen vom Hafen in die Königsburg brachte, empfangen; bald war Dionysios ein gelehriger Schüler des großen athenischen Meisters geworden. Ein Erziehungskursus begann, an dessen Spitze nach platonischen Grundsätzen die Mathematik stand. Und gar ergötzlich war es zu sehen, wie eifrig die Höflingsschar der von höchster Stelle empfohlenen Mode gehuldigt hat. Alsbald war der Sand der den Palast umgebenden Höfe und Gärten mit geometrischen Zeichnungen bedeckt.

Wohl mochten ernste Patrioten nicht minder als intrigante Politiker, allen voran die im Dienste Dionysios' I. ergrauten Staatsmänner, mißmutig den Kopf schütteln. Schienen doch die Grundlagen des Staates selbst gefährdet, mag nun Plutarchs Erzählung auf Wahrheit beruhen oder nicht, daß der von Platons Lehren berauschte fünfundzwanzigjährige Fürst dem anläßlich eines Opfers im Palaste den Himmelssegen auf den unveränderten Fortbestand der Herrschaft herabflehenden Herold ins Wort fiel und jenen Segen als einen Fluch bezeichnete.[2] Ein athenischer Sophist — so raunte man sich ins Ohr — schickt sich an, Syrakus zu demütigen und zu entmannen und durch die Kraft seines Wortes jenen Triumph zu feiern, der ein halbes Jahrhundert vorher seinen mit dem Aufgebot ihrer ganzen Heeresmacht heranrückenden Landsleuten versagt blieb! Die konservative Partei tat, was sie in ähnlicher Lage allezeit zu tun pflegt: sie reffte die Segel ihres Fahrzeugs und wartete einen günstigen Umschlag des Windes ab. Platon fuhr mittlerweile fort, seines Erzieheramts zu walten und seinen gekrönten Jünger zur Rolle eines philosophischen Herrschers heranzubilden. Man hat gegen ihn den Vorwurf erhoben, daß er den ent-

scheidenden Augenblick ungenutzt verstreichen ließ. Er hätte, so meint man, die Flitterwochen der philosophischen Begeisterung des jungen Fürsten ausnutzen, die Umwandlung der Regierungsform, die Erteilung einer Verfassung und die Freigebung der von Syrakus unterworfenen griechischen Städte Siziliens erreichen sollen. Man schilt ihn einen unpraktischen Politiker, der sich, statt rasch zuzugreifen, in der Stellung eines Erziehungs- und Gewissensdirektors gefiel. So ungefähr hat George Grote geurteilt, indem er sein eigenes politisches Ideal unwillkürlich an die Stelle des platonischen setzte.[1] Der Verfasser des „Staates" glaubte nicht an die Allheilkraft politischer Verfassungsformen. Sein Ideal war damals und noch geraume Zeit später der philosophische Absolutismus. Die innere Reformierung des Herrschers galt ihm daher nicht als ein mehr oder minder entbehrliches schmückendes Beiwerk, sondern als der eigentliche Kern der zu leistenden Reformarbeit. Nicht Mangel an Folgerichtigkeit läßt sich ihm vorwerfen, weit eher Mangel an Menschenkenntnis. Dieser Tadel trifft jedoch in geringerem Maße ihn selbst, in weit höherem seinen Mittler und Helfer Dion, der die aufflackernde Begeisterung des jungen Herrschers nicht als bloßes Strohfeuer erkannt hat. Dions Mißgriff sollte sich an ihm selber rächen. Die von Philistos, dem aus der Verbannung zurückgerufenen Geschichtsschreiber und Staatsmann, geführte altkonservative Partei spähte eifrig nach Blößen Dions. Was man so emsig sucht, wird in der Regel gefunden. Den Stoff zur Anklage lieferten aufgefangene Briefe Dions an die karthagischen Feldherren, welche die Herbeiführung eines Friedensschlusses bezweckten und in denen eine verräterische Absicht zu erkennen der Voreingenommenheit nicht schwer fallen konnte. Nichts war leichter, als dem argwöhnischen und der ungewohnten Bevormundung bald überdrüssigen Sinn des Purpurgeborenen vorzuspiegeln, daß seine Entfernung von den Staatsgeschäften und die Machterhöhung Dions der eigentliche Zweck der Berufung Platons sei. Der so geflissentlich geschürte Groll gelangte zum vollen Ausbruch und bereitete dem philosophischen Zwischenspiel in der syrakusanischen Königsburg ein jähes Ende. Doch sollte ihm eine Fortsetzung nicht fehlen.

2. Dion ward verbannt, Platon selbst jedoch nur spät und zögernd entlassen, nicht ohne daß ihm Dionys das Versprechen abnahm, zu gelegener Zeit wieder nach Syrakus zurückzukehren. Platon knüpfte daran die Bedingung, daß auch Dion zu jenem Zeitpunkte — nach der Beendigung eines Feldzugs, der den Monarchen zunächst vollauf in Anspruch nahm — zurückberufen werden sollte.[2] Ein Riß jedoch, wie er damals in dem Verhältnis des Herrschers zu seinem älteren Verwandten und Berater erfolgte, besitzt die natürliche Tendenz, sich zu erweitern. In die Vertrauensstellung, welche der Verdrängte eingenommen hat, treten

andere ein, die es nicht an Bemühungen fehlen lassen, ihre Stellung zu behaupten. Auch ward Dion im griechischen Mutterlande hoch geehrt, und jeder Achtungsbeweis, der dem Verbannten zuteil ward, so das Ehrenbürgerrecht, das ihm Sparta verlieh, mußte von Dionys als ein ihm erwiesener Unglimpf empfunden werden. Erschien doch Dion, er mochte es wollen oder nicht, wie eine lebendige Anklage gegen seinen königlichen Schwager; war es doch unvermeidlich, daß die Unzufriedenen in Syrakus und die Feinde des Dionysios allerwärts auf den von ihm verstoßenen Prinzen als auf ihren natürlichen Führer blickten. Dion selbst aber hoffte noch auf Versöhnung und drang in Platon, als dieser von neuem an den syrakusanischen Hof geladen ward, der Einladung zu folgen. Auch der an der Spitze des tarentinischen Staatswesens stehende Archytas unterstützte diese Mahnung, der Platon schließlich widerwillig nachgab. Er, dem über die Sinnesänderung und die philosophischen Studien des Herrschers das Günstigste berichtet ward, bestieg das ihn abholende syrakusanische Kriegsschiff in der Hoffnung, Dion den Weg in die Heimat zu ebnen und so die moralische und politische Wiedergeburt des sizilischen Großstaates vorzubereiten. Die Hoffnung erwies sich wieder als eine trügerische. Ja, der Zwiespalt, den er beizulegen hoffte, ward verschärft. Eben die ausgesprochene Vorliebe, welche Platon für Dion an den Tag legte, soll die Eifersucht des empfindlichen Fürsten wachgerufen haben. Während Dionysios die aus Dions riesigem Vermögen fließenden Einkünfte diesem bisher nicht verkürzt hatte, schritt er nunmehr an die Einziehung seiner Güter. Der enttäuschte Philosoph erkannte die Hoffnungslosigkeit seines Bemühens und wollte die Heimreise antreten. Er ward jedoch mit Auszeichnungen überhäuft, zugleich aber an der Abfahrt verhindert und gleichsam in ehrenvoller Gefangenschaft gehalten. Schließlich verdankte er es den dringenden Vorstellungen des Archytas, daß er Syrakus verlassen durfte. Er landete im Peloponnes und traf daselbst mit Dion bei den olympischen Spielen zusammen (Juli 360), wo der landesverwiesene Prinz und das hochberühmte Schulhaupt im Mittelpunkt des Interesses der panhellenischen Festversammlung standen.

Wenn die Beiden sich den Blicken der Neugierigen entziehen und die abendliche Kühle am Ufer des Alpheios genießen wollten, da fehlte es den lustwandelnden Freunden nicht an mannigfachem Stoff wechselseitiger Mitteilung. Versuchen wir es, einige Brocken ihres Gespräches zu erhaschen. Dem gespannt Aufhorchenden berichtet Platon von den Eindrücken, die sein Neffe Speusipp in den verschiedensten Volkskreisen zu Syrakus empfangen und sorgfältig bewahrt hat. Wenn Dion es beklagt, daß der bereits an der Schwelle des Greisenalters stehende Weise ihm und seiner Vaterstadt ein neues, so schweres und vergebliches Opfer gebracht hat, so versucht es Platon, ihn mit dem Hinweis auf

die Erfolge zu trösten, welche die sein Geleite bildenden Jünger am Königshof errungen und durch die sie das Ansehen der Akademie nicht unwesentlich gesteigert hatten. Er erzählt von dem Erstaunen, das die Vorhersagung einer Sonnenfinsternis (jener vom 12. Mai 360) durch seinen Schüler Helikon von Kyzikos, und von der Bewunderung, die Xenokrates erregt hatte, als er am „Kannenfest" in dem von Dionys veranstalteten Zechkampf mit echt „sokratischer Stärke" den Sieg davontrug, den Siegespreis aber, einen goldenen Kranz, verschmäht und ihn sofort einem Götterbilde aufs Haupt gesetzt hat. Auch der Freude gedenkt er, die ihm das Zusammentreffen mit dem Knidier Eudoxos bereitete, der vor mehr als zwei Jahrzehnten, als 23jähriger Jüngling, Athen und die Akademie besucht hatte und seither der angesehenste Astronom des Zeitalters geworden war.[1]

Mittlerweile drängte die Logik der Tatsachen weiter und weiter. Dionys, der sich von dem schwer verletzten und beraubten Prinzen des Schlimmsten versehen mußte, wollte es nicht dulden, daß dieser im königlichen Palaste selbst noch einen Stützpunkt besaß, der wie dazu bestimmt schien, den Mittelpunkt feindlicher Ränke zu bilden. Dions Gemahlin Arete war die Tochter Dionysios' I. aus dessen Ehe mit Aristomache, der Schwester Dions. Die Thronansprüche der Brüder Aretes hatte einst Dion vertreten, während deren Schwester Sophrosyne zugleich die Halbschwester und Gattin Dionysios II., des Sohnes Dionysios' I. und der Lokrerin Doris, war. Dionysios II. löste nunmehr Dions Ehe und gab Arete wider ihren Willen einem seiner Vertrauten, Timokrates, zur Frau. Damit war das letzte Band zwischen den feindlichen Verwandten zerschnitten. Der offene Kampf stand in drohender Aussicht.[2]

Drei Jahre vergingen mit Vorbereitungen. Dann griff Dion zu den Waffen. Mit einer kleinen Freischar, die großenteils aus peloponnesischen Söldnern bestand und in fünf Kauffahrteischiffen Platz fand, segelte er im August 357 von der Insel Zante nach Sizilien. Zu seinen Gefährten gehörten einige Mitglieder der Akademie, darunter Eudemos von Zypern, der nicht mehr zurückkehren sollte und dessen frühes Ende von seinem Freunde Aristoteles in Prosa wie in Versen beklagt ward (vgl. S. 55); ferner Timonides, dessen tagebuchartige, an Speusipp gerichtete Aufzeichnungen eine Hauptquelle späterer geschichtlicher Darstellungen geworden sind; endlich der Unglücksmensch Kallippos.[3] Die geringe Streitmacht und der im Flug gewonnene Sieg erinnern an die Tausend von Marsala und Garibaldis wundergleiche Eroberung des Königreichs Neapel. Hier wie dort war die Unzufriedenheit des Volkes die stärkste Verbündete des Befreiers. Allein der Wankelmut der Massen, die Dion und seine Schar jetzt mit begeistertem Jubel begrüßten, dann wieder aus der Stadt verwiesen, des-

gleichen die Ränke eines persönlichen Gegners, des aus der Verbannung heimgekehrten Herakleides, stellten den errungenen Erfolg bald wieder in Frage, bis Dion endlich den schließlichen Sieg gewann, dessen Früchte er freilich kaum ein Jahr lang genießen sollte. Eine Laune der Weltgeschichte hat es so gefügt, daß aus der Schule des Idealismus ein Realpolitiker der schlimmsten Art hervorgegangen ist. Ein unwürdiges Mitglied des platonischen Kreises, der oben genannte Kallippos, hat Dion ermordet (354) und sich selbst, wenn auch nur für eine kurze Spanne Zeit, zum Herrn von Syrakus gemacht. Die Peripetien dieses Kampfes im einzelnen zu verfolgen, ist dem Plane dieses Werkes fremd. Nur die Frage soll uns beschäftigen, ob und wodurch Dion sein tragisches Ende verschuldet, und ob Platon sich in ihm getäuscht hat. Das wird gegenwärtig mehrfach behauptet, indem die einen in Dion einen gewöhnlichen Ehrgeizling erblicken, der von allem Anfang an nur darauf ausging, sich an die Stelle des Dionysios zu setzen, während andere wähnen, der Machtbesitz habe ihn gar bald berauscht und ihn seinen ursprünglich edlen Absichten entfremdet. Keine dieser Meinungen gilt uns als wohlbegründet.

3. Zwischen Dion und seinen Landsleuten lag vom Anbeginn an ein schweres, kaum zu besiegendes Mißverständnis.[1] Mit zweierlei waren die Bewohner der sizilischen Großstadt wohlvertraut: mit der rücksichtslosen Gewaltherrschaft ihrer Monarchen, Dionysios' des Vaters und des Sohnes, und mit der nicht minder rücksichtslosen revolutionären Demokratie, die das Wohl der Massen durch Beraubung der Besitzenden erstrebte und nach Gütereinziehung und Landverteilung rief. Was ihnen völlig unbekannt war und kaum verständlich werden konnte, das war ein Staatslenker, dessen Ziel das Volkswohl, dessen Mittel aber eine wohl abgewogene Machtverteilung, ein starkes, dem unmittelbaren Einfluß der Menge nicht rückhaltlos preisgegebenes Regiment war — eine Regierung, deren Tendenz sich in die Devise fassen läßt: Alles für das Volk, wenig durch das Volk. Nichts begreiflicher, als daß die Syrakusaner dem Angehörigen der Herrscherfamilie erhebliches Mißtrauen entgegenbrachten und den demagogischen Künsten eines Volksverführers wie Herakleides standzuhalten nicht vermochten. Solch einem Widersacher war Dion nicht gewachsen. Eben die Eigenschaften, welche ihn zu einem würdevollen Vertreter des Staates im Ausland gemacht, die den Karthagern bei seinen Gesandtschaftsreisen aufs wirksamste imponiert hatten, haben seine Eignung zur Rolle eines Volksführers gemindert: sein verschlossenes, stolzes Wesen, das selbstsichere Auftreten, das ihm (als Prinzen wie als Philosophen) anhing. Vom Philosophen und Idealisten besaß er auch die übergroße Milde, die Bereitwilligkeit, erlittene Unbill zu verzeihen und zu vergessen, eine Neigung, die er Hera-

kleides gegenüber in einem alle vernünftigen Grenzen überschreitenden Ausmaß betätigt hat. Auch konnte er dieser Tendenz nicht bis zum Ende treu bleiben. Er hatte Herakleides, der ihn verraten hatte und den hinrichten zu lassen sein gutes Recht war, zur Unzeit unter allgemeiner Mißbilligung seiner Anhänger geschont, ihm das verwirkte Leben gelassen, ja ihn als Mitbefehlshaber von neuem an seine Seite gestellt, bis ihm endlich keine andere Wahl blieb, als entweder dem Unwürdigen den Platz zu räumen oder ihn ohne gerichtliches Urteil zu töten. Er tat das letztere und betrat damit die Bahn der Revolution, die alsbald ihn selbst verschlingen sollte. Den toten Dion zum mindesten hat das syrakusanische Volk aufs höchste geehrt und hat durch seine Trauer von dem tiefen Eindruck Kunde gegeben, den die Persönlichkeit des fürstlichen Philosophen trotz aller Mißverständnisse und Mißhelligkeiten in ihm zurückgelassen hatte.

Die Hauptanklage, welche moderne Geschichtsschreiber gegen Dion erheben, erachten wir als völlig grundlos. Er weigerte sich, dem von Herakleides vertretenen Wunsch der Bevölkerung beizupflichten und den zu einer Festung ausgebauten Herrschersitz zu schleifen. Für diese Weigerung gab es vielfache und gute Gründe. Jene Schleifung wäre in erster Reihe eine Demonstration gewesen, an der teilzunehmen Dion schon durch das einfache Gebot der Schicklichkeit und Familienpietät verhindert wurde. Jahrzehntelang hatten seine Schwester A r i s t o m a c h e, seine Nichte und Gattin A r e t e in der Burg gethront. Ihre Zerstörung mußte einen Freudentaumel des Volks entfesseln und das Signal zu Kundgebungen bilden, die sich gegen alle Mitglieder der Herrscherfamilie richteten. Dions Aufgabe war es, die Parteien zu versöhnen, nicht dem revolutionären Radikalismus neue Nahrung zuzuführen. Und hätten ihn auch diese Rücksichten nicht bestimmt, die bloße Tatsache, daß sein bitterer und verschlagener Gegner Herakleides der Urheber des Vorschlags war, mußte ihm diesen verleiden und die Entscheidung darüber zu einer Kraftprobe zwischen den sich bekämpfenden Rivalen machen.

Die Regierungsform aber, deren Einführung Dion beabsichtigte, war eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte, ein Plan, dessen Übereinstimmung mit Platons reiferen Entwürfen kaum eine zufällige sein kann. Daß sich diese Mitteilung P l u t a r c h s nicht bloß auf Mutmaßungen oder Fiktionen engerer vertrauter Kreise gründet, das lehrt der Umstand, daß Dion „Helfer und Berater“ aus der aristokratisch regierten Mutterstadt Korinth herbeirief, eine Tatsache, die wir anzuzweifeln keinen Grund haben und zu der überdies die korinthischen Mustern nachgebildete Münzprägung Dions trefflich stimmt.[1] An eben diesem Punkte berührt er sich aufs engste mit T i m o l e o n. Dieser ward zehn Jahre später, nachdem die Syraku-

saner mittlerweile die Gewaltherrschaft des Kallippos, der zwei Söhne Dions, des noch einmal zurückgekehrten Dionysios und schließlich des Hiketas durchgekostet hatten, aus Korinth herbeigerufen oder, genauer gesprochen: die Mutterstadt, an weche die Bitte um Ordnung der zerrütteten syrakusanischen Verhätnisse ergangen war, hat den edlen und erprobten Timoleon mit dieser schwierigen Aufgabe betraut. Ihm gelang das Werk, an welchem Dion gescheitert war. Seine mächtige Persönlichkeit siegte im Verein mit den maßvollen Staatseinrichtungen, die er geschaffen hat, über die bedrohlichen Tendenzen, die immer wieder zur Tyrannis hindrängten und in der Tat auch zwanzig Jahre nach Timoleons Tod durch Agathokles (316) wieder die Oberhand gewannen. Zwischen der von Timoleon durchgeführten und der von Dion geplanten Verfassungsreform besteht nicht der scharfe Gegensatz, den moderne Historiker zumeist wahrzunehmen glauben. Dem steht schon der gleichartige Ausgangspunkt, die beiden Staatsmännern gemeinsame Anlehnung an das aristokratisch regierte Korinth entgegen. Auch wird diese Vormeinung durch das Wenige bekräftigt, was wir von dem durch Timoleon begründeten Regiment mit einiger Sicherheit wissen: an die Spitze des Staates ward ein aus einem engen Kreise von Familien alljährlich erloster Priester des olympischen Zeus gestellt, ihm zur Seite aber ein „Rat der 600“, den uns die spätere Entwicklung als einen Träger oligarchischer Parteirichtungen zeigt.[1] Was die beiden hochgesinnten Männer und ihr Werk vorzugsweise unterschied, das war, von der so ungleichen Dauer ihrer Wirksamkeit abgesehen, vorerst ihr Temperament, dann aber — und das gilt uns als das Wichtigere — die Verschiedenheit ihrer Lage. Gleichwie die an Siegen reiche, glanzvolle Regierung Ludwigs XIV. es nicht verhindert hat, daß Frankreich am Schlusse der langen Herrschaft dieses Monarchen aufs tiefste erschöpft und verarmt war, so hat sich Syrakus trotz der errungenen Großmachtstellung und ungeachtet aller Waffenerfolge seiner Fürsten schließlich an den endlosen Kriegen mit Karthago und an dem lange währenden Bürgerzwist verblutet. Gras wuchs auf dem Marktplatz von Syrakus, als Timoleon die Stadt betrat. Demgemäß war der Demos, mit welchem Dion, und derjenige, mit dem Timoleon zu schaffen hatte, nur dem Namen nach derselbe. Mit ungebärdigem Trotze, mit ungezügelter Begehrlichkeit stand er Dion gegenüber; ein fügsames und williges Werkzeug war er in den Händen Timoleons. Dion verlor ein gut Teil seiner Volkstümlichkeit, als er dem wilden Ruf nach Landverteilung keine Folge gab. So konnte er sich, er mochte es wollen oder nicht, unmöglich ganz und gar auf den Demos stützen und des Beistandes auswärtiger Söldner nicht vollständig entraten. Timoleon war der Abgott des Volkes, obgleich er, statt den Grundbesitz unter die Menge zu verteilen, vielmehr kapitalskräftige Kolonisten in großer Zahl

ins Land zog und die von ihren verbannten Eigentümern verlassenen Häuser nicht etwa verschenkte, sondern um hohe Preise an die Meistbietenden verkaufte. Diese tiefgreifende Verschiedenheit der sozialen und wirtschaftlichen Lage in den beiden so nahe benachbarten Epochen ist bisher, wie wir meinen, nicht genügend beachtet worden und ihre Verkennung hat zu Vergleichen geführt, die Timoleons Haupt mit einem mehr als gebührend hellen Glanz umweben, Dions Gestalt aber in einen unverdient tiefen Schatten rücken.

Fünfzehntes Kapitel.

Platons „Euthydem" und „Parmenides".

Hat Dions Unternehmen — so mag manch einer unserer Leser fragen — in der langen Reihe platonischer Schriften keine erkennbare Spur zurückgelassen? Wir glauben eine solche wahrzunehmen, und zwar an jener Stelle des „Staatsmannes", wo das Recht des Wohlgesinnten und zu seiner Aufgabe Befähigten, die Menschen auch gegen ihren Willen zu ihrem Glück zu zwingen und sie aus einer verkehrten in eine heilbringende Staatsordnung hinüberzuleiten, mit einem Eifer, einem Feuer verfochten wird, wie es sich nur an einer aktuell gewordenen Frage zu entzünden pflegt.[1] Es wäre erwünscht, hierbei zu verweilen und die Besprechung des „Staatsmanns", des Mittelglieds zwischen dem „Staat" und den „Gesetzen", der Betrachtung des ersteren alsbald folgen zu lassen. Allein das volle Verständnis des Gespräches ließe sich auf diesem Wege nicht erzielen. Ist doch der „Staatsmann" die Fortsetzung des „Sophisten", der seinerseits an den „Theätet" geknüpft ward. Zwei Stücke dieser Trilogie, der „Theätet" und der „Sophist", blicken wieder auf den „Parmenides" zurück, nicht bloß durch vereinzelte Winke und Rückdeutungen, vielmehr dadurch, daß sie ausdrücklich an die fiktive Unterredung erinnern, die der jugendliche Sokrates mit dem greisen Parmenides in betreff der Ideenlehre gepflogen hat, und die in dem nach dem eleatischen Denker benannten Gespräche wiedergegeben wird. So muß denn unsere Erörterung dieser ganzen Phase platonischer Schriftstellerei vom „Parmenides" ausgehen, dem wir jedoch noch ein bisher von uns beiseite gesetztes Werk von geringerer Bedeutung voranschicken wollen. Wir meinen den „Euthy-

dem“, der nach Form und Inhalt einer früheren Periode zuzuweisen ist.[1]

Einer früheren, aber keiner sehr frühen. Denn die „Sophisten“, gegen die Platon in diesem Gespräch zu Felde zieht, sind „Eristiker“ (vgl. I[4] 349 f.), und es ist die Eristik, die hier bekämpft wird. Freilich werden die Auswüchse der Dialektik, mit denen sich der „Euthydem“ befaßt, von geringwertigen Alltags-Persönlichkeiten zu Markte gebracht, von einem Brüderpaar, das die Fecht- und Kriegs- sowie die Redekunst mit der Begriffs-Streitkunst vertauscht hat.[2] Allein es sind Sokratiker, es ist vor allem Antisthenes, den Platon treffen will, indem er jene Klopffechter schlägt. Die skurrile Art, in der dies geschieht, liefert wieder ein unverächtliches chronologisches Merkmal. Der leichtgeschürzte, an das Possenhafte grenzende Angriff muß der ernsten Bestreitung antisthenischer Lehren vorangegangen sein, welche der „Theätet“ und der „Sophist“ enthalten. Das gegenteilige Verhältnis würde eine umgekehrte Klimax darstellen, die der Kunstverstand auch eines geringeren Meisters, als Platon es war, zu meiden gewußt hätte.

Ein dialektischer Fastnachtsschwank — so möchte man den „Euthydemos“ nennen. Was er bezweckt, das verrät uns am deutlichsten das Nachwort. Sokrates' Freund Kriton hat die Lykeion genannte Turnstätte verlassen, in welcher die beiden Eristiker ihre Kunststücke zum besten gaben. Unterwegs begegnet ihm ein Rhetor, der seiner Geringschätzung der Eristik Ausdruck gibt und mit dem überlegenen Ton eines Mannes, der in der von ihm geübten Redekunst die wahre Philosophie erblickt, jene Mißachtung auf die Philosophen überhaupt ausdehnt.[3] Darin dürfen wir unbedenklich eine der dialogischen Kunstform angepaßte Beziehung auf ein literarisches Vorkommnis erblicken. Derartigen Angriffen auf die Philosophen als „Streitkünstler“, wobei Platon, Antisthenes und die Megariker unterschiedslos vermengt werden, begegnen wir in manchen Reden des Isokrates. Da die Charakteristik jenes im Epilog des „Euthydem“ erwähnten Ungenannten in der Hauptsache wie in Einzelzügen — er ist ein Redenschreiber, der des öffentlichen Auftretens nicht gewohnt ist — gleichfalls auf Isokrates paßt, so lag es nahe, anzunehmen, es sei hier eben dieser gemeint. Diese Mutmaßung läßt sich nicht zu voller Sicherheit erheben. Doch mag jener Kritiker, der ohne Groll an den ihm gebührenden Platz gewiesen und dem im übrigen keineswegs alle Achtung versagt wird, Isokrates oder irgendein anderer sein: in diesem Nachspiel darf man jedenfalls den Schlüssel zum Verständnis des Gespräches finden. Ein Angriff der gekennzeichneten Art ist für Platon der Anlaß geworden, seine Sokratik von jener seiner Gegner und Rivalen aufs schärfste zu sondern. Euthydem und Dionysodor — das oben erwähnte Brüderpaar — liefern ein Zerrbild der zum Teil aus Anregungen, die Zenon gegeben hatte,

erwachsenen, schon von einigen Sophisten geübten, aber erst in der Schule des Sokrates zu voller Entfaltung gediehenen Dialektik. Paradoxe Schlüsse sind hier nicht mehr ein Behelf geistiger Gymnastik; sie sind als Trug- und Fangschlüsse Selbstzweck geworden oder vielmehr Mittel des Gelderwerbs, zunächst dazu bestimmt, zu blenden und zu verblüffen, jenes Gelächter und Beifallklatschen der dichtgedrängten Zuhörer zu erregen, von welchem die Säulen des Lykeion erzittern. Der vorgeblichen Absicht der Brüder, zur Weisheit und Tugend anzuleiten, widerspricht aufs grellste die Frivolität, mit der sie von allem Anfang an die Möglichkeit des Lernens bestreiten, da die Weisen nichts mehr zu lernen brauchen, die Unwissenden aber nichts zu lernen vermögen.[1] Das eine Mal wird nämlich „Lernen" im Sinne des Wissenserwerbs überhaupt, das andere Mal im Sinne des hierbei vorkommenden Verwertens eines schon erworbenen Wissens (z. B. des Lesenkönnens beim Auswendiglernen) verwendet. Das Spiel mit dem Doppelsinn der Worte, das stillschweigende Fallenlassen einschränkender Bestimmungen, die Ausnutzung sprachlich möglicher, aber sachlich unzulässiger Konstruktionen, das Summieren von Prädikaten, die zur Bezeichnung völlig verschiedener Beziehungen dienen, die Vertauschung der mannigfachen Bedeutungen des Possessivpronomens — all das und manches andere führt zu einer Reihe von paradoxen Fehlschlüssen, deren Krone und Gipfel wohl die Folgerung ist: Dieser Hund ist dein; er ist ein Vater; folglich ist er dein Vater. Ebenso werden Ergebnisse wie die folgenden erzielt: Wer etwas weiß, ist ein Wissender; ein Wissender kann niemals und nirgendwann ein Unwissender sein; darum wird von dem, der irgend etwas weiß, alles allezeit gewußt. Oder: Abstechen, Zerstückeln, Kochen und Braten kommt dem Koch zu, darum ziemt es, ihn abzustechen, zu zerstückeln, zu kochen und zu braten; oder: Mir gehörende lebende Wesen (Tiere) habe ich das Recht zu opfern und zu verkaufen; Apollon gehört mir (weil er durch einen Familienkult mit mir verbunden ist); er ist ein lebendes Wesen; darum habe ich das Recht, auch den Gott zu opfern und zu verkaufen.

Nun ist es eine erlesene Malice Platons, Lehrsätze des A n t i s t h e n e s in den Aberwitz jener Wortverdreher und Begriffsjongleure einzuschmuggeln. So die Behauptung der Unmöglichkeit des Widersprechens und unwahrer Aussagen überhaupt.[2] Daß dies ernst und ehrlich gehegte Aporien des Gründers der kynischen Schule waren, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen (vgl. S. 145 f.). Es ist ein polemischer Kunstgriff Platons, die von ihm geringgeschätzten Doktrinen eines gehaßten Gegners (vgl. S. 142 f.) durch die Umgebung, in die er sie stellt, und durch die Personen, denen er sie in den Mund legt, zu diskreditieren. An Antisthenes läßt uns übrigens schon das erste Auftreten jener eristischen Marktschreier denken. Denn daß sie von der Rhetorik zur

Dialektik, und zwar erst in vorgerückten Jahren, übergegangen sind, das ist ein Zug, der den zeitgenössischen Leser sofort an Antisthenes erinnern mußte, der einen ähnlichen Weg gewandelt ist und den Platon im „Sophisten“ gleichfalls als „spätlernenden Greis“ verspottet (vgl. S. 112).

Dem Zerrbild steht ein Glanzbild gegenüber. Die Streitgänge der dialektischen Tausendkünstler werden wiederholt von schlichten Unterredungen des Sokrates mit einem der anwesenden Jünglinge abgelöst. Der Lehrgehalt dieser Darlegungen ist ungefähr dieser.[1] Alle Güter werden zu solchen erst durch den richtigen Gebrauch. Der Nichtgebrauch läßt sie als toten Besitz bestehen; der Mißbrauch verwandelt sie in Übel, die um so schwerer sind, je größer die Wirkungskraft ist, die ihnen innewohnt. Nun ist der richtige Gebrauch von der Einsicht bedingt und diese somit das einzige unbedingte Gut. Es entsteht die Frage, welches die Natur dieser Einsicht ist. Es gilt als ausgemacht, daß in ihr die Fähigkeit des Hervorbringens mit jener der gehörigen Verwendung des Hervorgebrachten zusammenfallen muß. Das bloße Hervorbringen genügt nicht. Lassen sich doch auch die Meister der hervorragendsten Künste mit bloßen Jägern vergleichen. Wie diese die gewonnene Beute anderen einhändigen, die sie zu gebrauchen verstehen, so muß auch der Feldherr die eroberte Stadt dem Staatsmann überantworten, ebenso der Spezialforscher (z. B. der Mathematiker oder der Astronom) die von ihm ermittelten Lehrsätze dem ihm übergeordneten Dialektiker überliefern. Welche ist nun jene oberste oder „königliche Kunst“? Auf diese Frage erfolgt keine Antwort: wir werden ihr im „Staatsmann“ wieder begegnen. Das Bemerkenswerteste an diesen Darlegungen ist der Ton, in dem sie vorgebracht werden. Vom verwirrenden Kreuz- und Querverhör, von jenen betäubenden Schlägen des sokratischen Elenchos, die das Zitterrochen-Gleichnis des „Menon“ versinnlicht (vgl. S. 290 und 295 f.), von aller Mystifikation und Paradoxie sind wir himmelweit entfernt. Dieselbe Erörterung liefert, beiläufig bemerkt, auch einen sicheren Beweis dafür, daß der „Euthydem“ dem „Menon“ nachgefolgt ist. Denn während im „Menon“ die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend weitläufig verhandelt wird, bejaht sie Sokrates hier ohne weiteres, mit einem kurzen Worte freudiger Zustimmung. Sein freundlicher Zuspruch, seine väterlich aufmunternde Anleitung zur Gewinnung positiver Ergebnisse steht in schroffem Gegensatze zu den unfruchtbaren und abschreckenden Paradoxien der beiden Eristiker. Diese tiefgreifende, wohlberechnete Kontrastwirkung darf als Ziel und Zweck des ganzen Gespräches gelten. Dessen Grundmotiv aber ist die Auseinandersetzung mit anderen, zumal mit den sokratischen Philosophen-Schulen, ein Motiv, das mit steigendem Ernst und wachsender Reife eine Reihe nachfolgender Dialoge beherrscht. Eben hierin liegt zugleich ein unanfechtbares chro-

nologisches Merkmal, das uns, wie wir schon bemerkt haben, den „Euthydem“ dem „Theätet“ und desgleichen den „Parmenides“ dem „Sophisten“ voranzustellen nötigt.

2. Wer sich vom „Euthydem“ zum „Parmenides“ wendet, dem bleibt eine gewaltige Überraschung nicht erspart.[1] Die überlegene Sicherheit, mit welcher Platon Fehlschlüsse aller Art durchschaut, der sengende Sarkasmus, mit welchem er die Begriffsgaukler verspottet, haben uns nicht darauf vorbereitet, ihn selbst eine dichte Saat von Trugschlüssen ausstreuen zu sehen. Und doch nimmt eine solche, wie selbst die wärmsten Bewunderer Platons zuzugeben nicht umhin können, im Dialog „Parmenides“ den breitesten Raum ein. Wie das möglich ist, und möglich, ohne unsere Hochachtung vor Platons Forscherernst zu schmälern, das wird der Einblick in den Bau dieses Werkes zeigen, vielleicht des merkwürdigsten, das Platon geschaffen hat.

Unsere Leser sind bereits mit dem starken Familiensinn des Denkers vertraut, der im „Staate“ die Familie abzuschaffen unternommen hat; sie kennen das Bestreben des großen Schriftstellers, das Andenken seiner nächsten Verwandten zu verewigen. Diesmal wird sein Halbbruder Antiphon dieser Ehre teilhaft. Ihm spekulative Neigungen zuzuschreiben war jedoch offenbar nicht tunlich, ohne seinem Charakterbild geradezu Gewalt anzutun. So wird er uns denn am Eingang des Dialogs als das, was er war, als ein Sportsmann vorgeführt, der soeben mit einem Handwerker über die Anfertigung eines Pferdezügels verhandelt. Er hat dereinst, und zwar mehr als einmal, von Pythodoros, dem Gastfreunde des Eleaten Zenon, den Bericht über ein Gespräch empfangen, das Parmenides und dieser sein Lieblingsschüler bei ihrem Besuch Athens mit dem noch gar jugendlichen Sokrates gepflogen haben. Da es sich um einen Vorgang der fernen Vergangenheit handelt, ist dieser Bericht aus dritter Hand ein ganz wohlbegründeter Kunstgriff. Nach einigem Zögern willigt Antiphon ein, dem Wunsche des von Platons Brüdern Adeimantos und Glaukon eingeführten Kephalos aus Klazomenä zu willfahren und das von Pythodoros Gehörte mitzuteilen. Das also wiedererzählte Gespräch knüpft an die zenonischen Thesen an (vgl. I[4] 159 ff.), die zu vernehmen Sokrates nebst vielen anderen herbeigeeilt war. Indem Zenon die Vergeltung, die er an den Gegnern seines Meisters üben wollte, als das Motiv seines Thesenkranzes bezeichnet, deutet Platon bereits den Leitgedanken des ganzen Dialogs an. Bald ergibt sich ein zwangloser Übergang zur platonischen Ideenlehre, die der kaum dem Knabenalter entwachsene Sokrates mit der Zuversicht und dem Ungestüm der Jugend vertritt — ein Dogmatismus, der die Kritik des greisen eleatischen Schulhaupts herausfordert. Eine Reihe von Einwänden gegen die Ideenlehre wird vor-

gebracht und bleibt im wesentlichen unwiderlegt. Diese Erörterung bildet den ersten, weitaus kürzeren Teil des Gespräches. Damit Sokrates zu größerer Reife herangebildet werde, legt ihm Parmenides wie zur Vorübung eine lange Reihe von Aporien vor, die ihre Spitze gegen nichts anderes kehren als gegen den Kern der eleatischen Einheitslehre! So folgt der platonischen die parmenideïsche Selbstkritik. Hier ist es, wo Platons Subtilität ihren Höhepunkt erreicht, wo wahre und falsche, annehmbare und unstatthafte Argumente in bunter Fülle durcheinander wirbeln, wo aus denselben Prämissen einander widersprechende Folgerungen abgeleitet werden und schließlich nichts anderes übrigbleibt als ein Eindruck betäubender Verwirrung.

So befremdlich ist dieser Dialog den Kritikern und Auslegern erschienen, daß es weder an den gewaltsamsten Versuchen, ihn zu deuten, gefehlt hat, noch an der Verwerfung seiner Echtheit, noch endlich an der Annahme, daß der die ersehnten positiven Lösungen enthaltende Schluß verloren gegangen sei und wir nur mehr einen Torso besitzen. All dieser Abenteuerlichkeiten enthebt uns diejenige Auffassung des Gespräches, die wir in teilweisem Einklang mit einigen Vorgängern also darlegen möchten.

Der „Parmenides" ist das Erzeugnis einer Gärungsepoche im Geiste seines Urhebers. Einwürfe, die vorzugsweise aus dem Lager der Megariker oder Neu-Eleaten und von ihnen beeinflußter Denker kamen, haben Platon im Verein mit eigenem vertieften Nachdenken eine Reihe von Schwierigkeiten offenbart, die seiner metaphysischen Grundlehre anhaften.[1] Diese Schwierigkeiten insgesamt zu überwinden, dazu fühlt er sich zurzeit wenigstens nicht imstande. Noch schwerer aber wird es ihm, die Ideenlehre, die mit seiner ganzen Weltansicht verwachsen ist, aufzugeben oder ihr auch nur eine jenen Einwendungen minder ausgesetzte Gestalt zu leihen. Ob dies jemals gelingen werde, steht dahin. Daß aber den Schwierigkeiten, an denen seine Lehre leidet, ebenso große oder noch größere gegenüberstehen, zu deren Besiegung sie die alleinigen Mittel liefert, dessen ist er gewiß. Vielleicht — so mochte er denken — ist eine völlig einwurfsfreie, widerspruchslose Ansicht von den höchsten Dingen zu gewinnen dem menschlichen Geiste überhaupt verwehrt. So faßt er denn, vom lautersten Wahrheitsdrang beseelt, alles, was sich gegen die Ideenlehre vorbringen läßt, zusammen, unbekümmert um die Scheidung der ihm als widerlegbar und der ihm vorerst noch als unüberwindlich geltenden Argumente. Durch diese Aneinanderreihung plausibler Einwürfe gegen die eigene Theorie erkauft er sich das Recht, mit demselben Verzicht auf Sonderung des Haltbaren und des Haltlosen auch all die plausiblen Einwendungen zusammenzufassen, die sich gegen eine andere metaphysische Grundansicht erheben lassen, und zwar gegen die jener Schule, von deren jüngerem Zweige die heftigsten Angriffe

gegen die Ideenlehre ausgegangen sind und die zugleich durch Begriffsstrenge den höchsten Rang einnimmt. In dieser Art des „Vergeltens", das zugleich nach Platons Weise zu einem Überbieten wird (vgl. S. 245 f. und 348), findet er Trost und Beruhigung. So gleicht der „Parmenides" einer Gerichtsverhandlung, die nach dem Vortrag der Plädoyers (der Anklage und der sich zu einer Gegenanklage gestaltenden Verteidigung) vor der Fällung des Urteilsspruchs vertagt wird.

3. Werfen wir einen Blick auf beide Teile des Gespräches. Der Einwürfe gegen die Ideenlehre gibt es sechs, oder, da zwei von ihnen Spielarten desselben Arguments sind, genauer f ü n f. Dieses Argument, von A r i s t o t e l e s mit dem Kunstausdrucke „der dritte Mensch" bezeichnet, rührt von dem „Sophisten" P o l y x e n o s, einem dem megarischen Kreise nahestehenden Denker, her. Wenn zwei Einzeldinge a^1 und a^2 ihre Gleichartigkeit einer Form oder Idee A verdanken, an der beide teilhaben oder der sie nachgebildet sind, wem verdankt dann die Gleichartigkeit, die zwischen der Form A und jenen Einzeldingen obwaltet, ihren Ursprung? Bedarf es dazu nicht wieder einer übergeordneten zweiten Form A^1, mithin einer dritten Stufe in der Wesenreihe? Und was von A im Verhältnis zu a^1 und a^2, das gilt wieder von A^1 im Verhältnis zu A, und so fort ins Unendliche. Eine andere Aporie liegt in der Frage beschlossen, wie denn die Einzeldinge an den Ideen teilnehmen, wie eine solche, ohne ihre Einheit einzubüßen, in vielen Einzelobjekten anwesend sein kann — eine Schwierigkeit, die auch im späten „Philebos" wiederkehrt, und über welche Platon nach dem Zeugnis des A r i s t o t e l e s niemals ins reine gekommen ist.[1] Die Alternativannahme der N a c h b i l d u n g statt der T e i l n a h m e wird gleichfalls vorgebracht, aber mittelst der einen der beiden Spielarten des zuerst erwähnten Arguments angefochten. Ein weiteres Bedenken ist dasjenige, welches kurzweg das antirealistische heißen kann: ob denn die Ideen überhaupt anderswo als in unserem Bewußtsein vorhanden sind? Hier durchbricht Platon die von ihm gewählte Kunstform. Es widerstrebt ihm augenscheinlich, dem gehaßten Gegner A n t i s t h e n e s, dem Urheber dieser Bedenklichkeit (vgl. S. 142 ff.), auch nur zeitweilig recht zu geben. So läßt er denn Parmenides selbst erwidern, die in unserem Geist vorhandenen Vorstellungen müßten doch, wenn sie anders Wahrheit besitzen, Vorstellungen von e t w a s sein, es müssen ihnen G e g e n s t ä n d e entsprechen. (Es ist das im letzten Grunde ein Appell an das primitive, seine eigene Tätigkeit noch nicht zergliedernde Denken, das sich in der Sprache niedergeschlagen hat.) Den Schluß der Reihe bildet das von Platon selbst als das wichtigste bezeichnete Paar von Einwänden. Selbst das Dasein der Ideen vorausgesetzt, wie sollen sie uns — und hier wird man an G o r g i a s' Thesenkranz erinnert (vgl. I [4] 400) — e r k e n n b a r sein? Die zwei

Glieder einer Relation gehören stets der gleichen Seinsstufe an: dem Herrn steht der Knecht, dem Knecht der Herr gegenüber; der Herrschaft aber die Knechtschaft, und umgekehrt. So kann auch der Wahrheit an sich oder der Idee der Wahrheit nur die Idee der Erkenntnis, nicht die menschliche Erkenntnis gegenübertreten. Und nicht anders stehe es mit der Beschaffenheit der Beziehungsglieder: die Erkenntnis, welche die höchste, lauterste und vollkommenste ist, kann nur einem ebensolchen Wesen, mithin nicht dem Menschen, sondern nur der Gottheit eignen. Hier dürfen wir uns des „Phädon“ und seiner Auffassung der Leiblichkeit als eines Hindernisses ungetrübter Erkenntnis erinnern. Endlich geht dieser ganzen Aporienreihe eine von Sokrates mit gewichtigstem Ernst aufgeworfene Frage voran, die dem Verhältnis der Ideen untereinander, der Möglichkeit ihrer Trennung und Verbindung, gilt. Auf diese Frage hat Platon im „Sophisten“ eine Antwort zu erteilen sich angelegentlich bemüht — eine Antwort, deren Keim allerdings schon in unserem Gespräche zu finden ist.

In Ansehung des „mühevollen Spieles“, das nach Platons eigenem Wort den zweiten Teil seines Werkes einnimmt, müssen wir uns kürzer fassen.[1] Wenn aus dem eleatischen Einheitsbegriff eine Reihe widerspruchsvoller Folgerungen (Antinomien) abgeleitet wird, so ist daran von allem die widerspruchsvolle Natur jenes Begriffes selbst schuld. „Die absolut gefaßte Einheit“, so mußten wir schon einmal bemerken, „ist mit jedem Neben- gleichwie mit jedem Nacheinander unverträglich“ (I [4] 158, vgl. auch 168). Sie ist identisch mit der Ausdehnungslosigkeit, der räumlichen wie der zeitlichen. Und doch soll diese Einheit ein Reales, und zwar das einzige Reale, sein, während doch Realität von räumlichem Sein keineswegs streng geschieden wird. So schließt das also verstandene Sein eine Vielheit von Teilen in sich, als absolute Einheit hingegen ist es aller Vielheit bar und ihr entgegengesetzt. Schon Zenon hatte diesen inneren Widerspruch erkannt und ihm seine verblüffenden antinomischen Folgerungen abgewonnen. Der Verfasser des „Parmenides“ folgt seinen Spuren und überbietet ihn, wobei er seinem dialektischen Übermut die Zügel schießen läßt und sich zumeist daran ergötzt, die Unvereinbarkeit von Einheit und Vielheit, die einen Haupteinwurf gegen die Ideenlehre abgab, in der eleatischen Theorie wiederzufinden. Den Rattenkönig von Widersprüchen, die sich aus der Anerkennung, aber auch aus der Verwerfung, des eleatischen Einheitsbegriffes ergeben sollen, faßt das Schlußwort dahin zusammen, „daß, ob das Eine nun ist oder nicht ist, es selbst und das Andere in bezug auf sich sowohl als auf einander, alles in aller Weise ist und nicht ist, zu sein scheint und nicht scheint.“ Wahrhafter, glänzender Scharfsinn, gelegentliche bewußte Fehlschlüsse und der dem ganzen Zeitalter gemeinsame Mangel an logischer Schulung vereinigen sich in diesen blendenden, aber er-

müdenden Erörterungen. Auf diesen Mangel sind, wie die Vergleichung mit anderen Dialogen deutlich lehrt,[1] insbesondere zurückzuführen: die Verwechslung des Seins im Sinne des Kopula-Begriffes mit dem Sein im Sinne der Existenz, die Verwechslung von Identität der Art mit Identität der Zahl nach, desgleichen unstatthafte Umkehrungen von Urteilen — drei Denkfehler, die Platon mit G o r g i a s teilt (vgl. 1 [4] 398 f. und 401 f.). Ferner die Verwechslung der Realität eines Begriffes mit der Realität „aller ihm möglicherweise unterzuordnenden Gegenstände oder Vorstellungen", ebenso die „Verwechslung von Begriffsvergleichung und Urteil". Die beiden letzteren Irrungen hat ein Zeitgenosse in artiger Weise beleuchtet. Es sind Schlüsse von der Art des folgenden: „Der Begriff ‚Vogel' ist kein imaginärer, es kommt ihm Sein zu; der Greif ist ein Vogel; also kommt ihm Sein zu." Und: „Reich ist nicht glücklich, d. h. der Begriff ‚reich' ist verschieden von dem Begriff ‚glücklich'; folglich kann kein Reicher glücklich sein". Ein Versuch der Scheidung des Triftigen vom Untriftigen in diesen Beweisführungen wird nicht unternommen und hätte Platon, wie wir soeben sahen, nur teilweise gelingen können; soweit solche Scheidung auf der damals erreichten Stufe der Denkschulung möglich war, wird sie Lesern und Schülern überlassen. Die Gerichtsverhandlung wird, um bei unserem Bilde zu bleiben, abgebrochen, ehe das Verdikt gefällt ist. Allein ihre Wiederaufnahme steht für jeden, der Platon kennt, in sicherer Aussicht. Und zwar wird sie eine doppelte Gestalt annehmen. Eine ernste, umfassende und tiefgreifende Prüfung fremder metaphysischer Doktrinen wird den indirekten Beweis für die Unentbehrlichkeit der Ideenlehre auf strengere Art zu erbringen trachten; und die Zweifel und Bedenken, von denen Platons Geist erschüttert ist, werden ihn zu Modifikationen seiner Grundlehre vermögen. Die erste dieser Erwartungen hat der „Theätet", die erste und die zweite dessen Fortsetzung, der „Sophist", erfüllt. Ja, je mehr wir uns in die windungsreichen Beweisgänge des „Parmenides" vertiefen, um so sicherer werden wir in ihnen Winke erkennen, die Lehren der platonischen Spätzeit wenn nicht vorwegnehmen, so doch ahnen lassen.[2]

Sechzehntes Kapitel.

Der „Theätet" und der „Kratylos".

Theätetos, dessen Namen die Geschichte der Mathematik mit Ehren nennt, ist vor Korinth verwundet worden und überdies im Feldlager erkrankt.[1] Er wollte in der Heimat sterben und ward zu Schiffe von Korinth in den Hafen von Megara gebracht, wo ihm Eukleides begegnet und bis über die attische Grenze das Geleit gibt. Nach Megara zurückgekehrt beklagt dieser seinem Genossen und sokratischen Mitschüler Terpsion gegenüber den drohenden Verlust des trefflichen Mannes. Er erinnert sich einer bedeutungsvollen Unterredung, die einst Sokrates mit dem Mathematiker Theodoros von Kyrene und dessen Schüler Theätet gepflogen hat, und freut sich des Kennerblicks, mit welchem Sokrates die hervorragende Begabung des Jünglings frühzeitig erkannt hatte. Eukleides ist von der langen Wanderung ermüdet, nicht minder Terpsion, der vom Lande heimgekehrt war. Dieser wünschte schon lange, jene Unterredung kennen zu lernen. Eukleides erklärt sich bereit, seinem Wunsche zu willfahren, und läßt seine Aufzeichnung des Gesprächs, während beide der Ruhe pflegen, von einem Sklaven vortragen. Hier schaltet Platon eine Bemerkung über die Art jener Aufzeichnung ein, die sich über seine künstlerischen Absichten mit einer in der ganzen ausgedehnten Reihe seiner Schriften einzig dastehenden Unumwundenheit verbreitet. Er läßt Eukleides sagen, daß er die erzählende Form mit ihren lästigen Wiederholungen, wie „das sagte ich", „jener stimmte zu" usw., beseitigt und die Gesprächspersonen unmittelbar redend eingeführt habe.[2] Diese Ausschaltung des epischen Elements ist in Platons Werken, falls unsere zeitliche Anordnung derselben die richtige ist, eine endgültige geblieben. Ja selbst solch eine kurze Einleitung, ein Vorgespräch vor dem eigentlichen Gespräch, kehrt in den nachfolgenden Schriften nicht mehr wieder. In seinen älteren Erzeugnissen hat der Dichter-Philosoph bald die eine, bald die andere dieser Formen bevorzugt. Der erzählenden Darstellungsweise verdanken wir die Anschaulichkeit, mit welcher uns der „Protagoras" das Treiben im Sophistenheim des Kallias, der „Charmides" und der „Lysis" das Gebaren der Jünglinge und Knaben an den Turnstätten, das „Symposion" den heitern Verkehr einer Auslese der athenischen Gesellschaft, der „Phädon" die letzten Lebensstunden des Sokrates, der „Staat" das anmutreiche Bild des ehrwürdigen Kephalos vor Augen stellt. Eben die langwierige Komposition des „Staates" aber mußte auch die Unbequemlichkeiten, die der erzählenden Form anhaften, Platon zu deutlichem Bewußtsein bringen. Und diese Erfahrung war es wohl, die

seinen Entschluß gereift hat, all jenes Beiwerk fortan fallen zu lassen und die vordem nur in kleineren Dialogen (wie „Hippias“, „Laches“, „Euthyphron“, „Kriton“, „Menon“) häufiger, in großen, wie im „Georgias“, nur ausnahmsweise gebrauchte dramatische Form nunmehr ausschließlich zu verwenden. Erleichtert ward ihm diese Entscheidung durch das wachsende Übergewicht des rein sachlichen Interesses, durch jene Hinneigung zu bloß didaktischer Mitteilung, welche von der langen Gewohnheit des Lehrens mit Notwendigkeit erzeugt worden ist, vielleicht auch durch das allmählich eintretende Nachlassen künstlerischer Schöpferkraft. Der „Theätet“ bezeichnet einen Markstein dieser Entwicklung. Hier nehmen wir vom schaffenden Dichter nicht ohne Wehmut Abschied, um fortan fast ausschließlich dem lehrhaften Schriftsteller zu begegnen, für den der Dialog zuletzt zu einer bloßen, durch kurze und immer seltenere Zwischenreden unterbrochenen Abhandlung wird, während er freilich durch die immer bewußter und absichtsvoller auftretende Kunst sprachlicher Gewandung zu ersetzen trachtet, was seinen Alterswerken an eigentlich künstlerischer Gestaltung abgeht.[1]

Der „Theätet“ selbst freilich ist noch mit allen Vorzügen einer reifen und reizvollen Komposition geschmückt. Langsam fließt der Strom des Dialogs dahin, wie unbekümmert um das Endziel. Ihn kennzeichnet der Ton zuversichtlich-heiterer Überlegenheit. Früh und scheinbar absichtslos wird die Mahnung eingestreut, keine anderen als rein negative Ergebnisse zu erwarten. Und dieser negativen Kritik, die eine gar einschneidende sein wird, ist von vornherein jeder Anschein von Härte und Unbilligkeit abgestreift. Denn nicht als Kritiker tritt Sokrates auf, sondern als Geburtshelfer, der als Sohn der „ehrsamen und stattlichen“ Wehmutter Phänarete die Gedanken des jugendlichen, mit den sympathischesten Zügen ausgestatteten Theätet entbindet. Nur weil diesem geistigen Hebammendienst auch die Aufgabe obliegt, totgeborene von lebendigen Sprößlingen zu unterscheiden, erwächst ihm die Pflicht, die von Theätet ans Licht gesetzten Gedanken auf ihre Lebensfähigkeit zu prüfen.

2. Der Schauplatz des Gespräches ist eine Turnschule. Nachdem der von seinem Lehrer Theodoros warm gepriesene Theätet die Gabe der Verallgemeinerung im Bereich der Zahlenlehre bekundet hat, wird er unmerklich dazu geführt, die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis zu beantworten. Seine erste Antwort lautet also: Erkenntnis ist Wahrnehmung. Damit ist Sokrates der Anlaß geboten, aus der, man möchte sagen, primitiven Identifizierung von Wahrnehmung und Wissen, aus angeblichen Folgerungen aus dem protagoreïschen Satze vom Menschen als Maß aller Dinge und aus der Erkenntnislehre Aristipps ein Ganzes zu weben, dieses systematisch auszugestalten, es gegen Einwürfe von mehr oberflächlicher Art zu schützen, ja es in

seiner teilweisen Berechtigung anzuerkennen, es aber trotzdem nicht als eine ausreichende Rechenschaft über das Wesen des gesamten Erkenntnisprozesses gelten zu lassen (vgl. S. 188 f. und I [4] 379 ff.).[1] Die Annahme, daß Wahrnehmung Wissen ist, scheint zunächst zu der Folgerung zu führen, daß derselbe dasselbe gleichzeitig weiß und nicht weiß. So wenn jemand Worte einer fremden Sprache vernimmt, diese somit weiß, ihren Sinn jedoch nicht versteht, sie somit nicht weiß. Oder wenn er sich einer gegenwärtig nicht mehr vorhandenen Wahrnehmung erinnert, sie mithin (in einem Sinne) weiß und (in einem anderen Sinne) nicht weiß. Nun kann die Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erkenntnis zweierlei bedeuten: entweder daß die Wahrnehmungsfunktion die einzige Erkenntnisfunktion ist (was ein gröbliches Übersehen sogar einer so naheliegenden Funktion wäre, wie die Erinnerung es ist), oder daß der Wahrnehmungsstoff der einzige Erkenntnisstoff sei. Gemeint ist das letztere. Denn indem Platon die erwähnten Einwürfe, welche jene Gleichsetzung im ersten Sinne, d. h. die mangelnde Unterscheidung verschiedener Erkenntnisverrichtungen, in Wahrheit treffen würden, für trügerisch und haltlos erklärt, sagt er uns vernehmlich genug, daß die übrigens wohl von ihm selbst geprägte Formel: „Wahrnehmung ist Erkenntnis" dem Stoff oder Inhalt der Erkenntnis gilt. Sie besagt nichts anderes als: die alleinige Quelle unserer Erkenntnis ist die Sinneswahrnehmung. Ehe er die in dieser Formel verkörperte Theorie bestreitet, räumt Platon die (von Aristipp und vielleicht schon von Protagoras behauptete) Truglosigkeit, Unabweisbarkeit oder subjektive Wahrheit des jedesmaligen Sinneseindrucks unumwunden ein. Daraus folge jedoch keineswegs, daß, wie jeder Sinneseindruck, so auch jede Meinung gleich wahr sei; der Unterschied zwischen der Weisheit des einen und der Unweisheit eines andern Subjekts bleibe darum nicht weniger aufrecht und gebe sich am unzweideutigsten in der richtigen oder unrichtigen Voraussage des Zukünftigen kund.

Hier wird die Kritik durch eine Episode unterbrochen, durch einen Vergleich zwischen dem Leben des Philosophen und jenem des mit dem Alltagsmenschen identifizierten Politikers. Mit den stärksten Farben wird die Weltfremdheit des Philosophen ausgemalt, der nicht einmal den Weg zur Agora (zum Marktplatz) kennt, dem Gesetzgebung, Volksbeschlüsse, Wahlumtriebe nichts bedeuten. Wir glauben mit der Behauptung nicht fehlzugehen, daß Platon derartiges nach seiner zweiten sizilischen Reise (367) nicht mehr schreiben konnte. Hätte er sich doch dem höhnenden Zuruf ausgesetzt: „Wärest du deinem Ideal nur treu geblieben; dann hättest du dir und anderen manch eine bittere und beschämende Erfahrung erspart." Auch ein Anklang an den „Phädon" („man trachte so schnell als möglich dem Erdenleben zu entfliehen"), ein deutlicher Hinweis auf die Ideenlehre — „die Betrachtung der Gerechtigkeit und der

Ungerechtigkeit an sich" —, endlich die begeisterte Verkündung des Strebens nach Verähnlichung mit der unbedingt gerechten Gottheit gewähren uns Einblicke in Platons Geistes- und Gemütsverfassung zur Zeit, da er den „Theätet" geschrieben hat. Mitten in diese Feinheiten des Denkens und des Fühlens spielt ein ziemlich grobkörniger Ausfall auf Antisthenes hinein. Dieser mag, durch den „Euthydem" gereizt, mittlerweile sein Pamphlet „Sathon" veröffentlicht und damit die Entgegnung im „Theätet" hervorgerufen haben (vgl. S. 143).[1]

Ehe Sokrates von der sensualistischen Erkenntnislehre scheidet, wirft er einen Blick auf die philosophische Grundansicht, der er sie entstammt glaubt, auf den Heraklitismus. Dieser befinde sich im Widerspruche mit sich selbst. Hebe er doch nicht nur alles wahrhafte Wissen, sondern bei Lichte besehen selbst alle Wahrnehmung auf durch seine Annahme universeller Bewegung. Hier begeht übrigens Platon einen denkwürdigen Fehlschluß. Er unterscheidet zwei Arten der Bewegung: die Orts- und die Qualitätsveränderung. Nun behauptet er nicht nur, was er mit Fug behaupten durfte, daß der Heraklitismus beide Arten der Veränderung auf weiten Naturgebieten Hand in Hand gehen lasse; er geht weiter und erklärt, daß man unablässige räumliche Bewegung den Dingen nicht zusprechen könne, ohne ihnen auch unablässige Qualitätsveränderung zuzuerkennen; denn sonst würde sich der Widerspruch ergeben, daß dasselbe Ding gleichzeitig ruhend und bewegt sei. Platon macht sich damit derselben Verfehlung schuldig, die er im „Euthydem" so bitter verspottet hat: des Fallenlassens einer einschränkenden Bestimmung (vgl. S. 424). Denn kein Widerspruch liegt in der Aussage, daß dasselbe Ding in einem Sinne ruhe, in einem anderen bewegt sei. Der Farbenwechsel, den manche Sterne offenbaren, ist eine Bewegung im qualitativen Sinne. Wer würde darum behaupten wollen, daß jeder Stern, dem der Farbenwechsel abgeht, darum unverrückt an demselben Ort verharren müsse! Tiefer greift die Unterscheidung zwischen den Sinnen als dem Werkzeug, mittelst dessen, und der Seele, durch welche wir erkennen. Als Objekt bloß dieser letzteren Erkenntnis wird „das" (den verschiedenen Sinnesgebieten) „Gemeinsame" bezeichnet. Mit ungewöhnlicher Wärme stimmt Sokrates diesem Ergebnis zu. Zu jenem Gemeinsamen gehöre das Sein, die Gleichheit und Verschiedenheit, die Einheit und Vielheit, das Schöne und Häßliche, das Gute und Schlechte. Die Sinneswahrnehmung, welche körperliche Affektionen der Seele übermitteln, wird uns sofort von der Geburt an zuteil — wobei, nebenbei bemerkt, die erst allmählich erworbene und doch selbst einen Bestandteil der Sinneswahrnehmung ausmachende Deutung und Auslegung der unmittelbaren Sinneseindrücke übersehen wird —; die Erkenntnis jener

Kategorien hingegen sei die Frucht langwieriger und mühevoller Schulung.

3. Ein zweiter Definitionsversuch lautet so: Die richtige Vorstellung (Meinung, Ansicht) ist Wissen. Der richtigen Meinung steht die unrichtige oder der Irrtum gegenüber. Aus dieser Unterscheidung erwächst die Vorfrage: wie ist ein Irrtum möglich? Eine Frage, der wir schon wiederholt begegnet sind (vgl. I⁴ 401, auch 376) und der Platon hier eine eingehende Untersuchung widmet. Diese darf eine überaus geistvolle, vielleicht auch eine mehr geistreiche als fruchtbare heißen. In wiederholten Anläufen wird die Erklärung des Irrtums versucht; bei keinem dieser Versuche beruhigt sich Sokrates. Der offenbar richtige Gedanke: der Irrtum besteht in einer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Verknüpfung der Wissenselemente, wird vorgebracht, aufs treffendste illustriert und schließlich dennoch fallen gelassen. Den Grund dieser überscharfen, auch von handgreiflichen Fehlschlüssen nicht freien Kritik müssen wir in jenem Bestreben Platons suchen, welches das Grundmotiv des ganzen Dialogs bildet.[1] Es gilt den indirekten Beweis für die Wahrheit der Ideenlehre zu erbringen; darum sollen alle Versuche, ohne die Hilfe dieser Lehre von irgendwelchen der erkenntnistheoretischen Grundtatsachen, darunter auch von der Möglichkeit des Irrtums, ausreichende Rechenschaft zu liefern, als unzureichend erwiesen werden. Dabei läßt es Platon an feinen Unterscheidungen und glänzenden Vergleichen keineswegs fehlen. Der Wissensbesitz wird von Wissenserwerb und Wissensverlust (Lernen und Vergessen) sorglich geschieden. Die Irrtümer der Erinnerung beleuchtet das Bild von der Wachstafel, die entweder nicht geräumig oder nicht bildsam oder nicht fest genug ist, um die in sie eingegrabenen Eindrücke deutlich aufzunehmen, scharf auseinanderzuhalten und sicher zu bewahren. Die Vertauschung bereits erworbener Erkenntnisse oder die Irrtümer der Reproduktion illustriert das Bild vom Taubenschlag, dessen Bewohnerinnen der Besitzer einst insgesamt eingefangen hat, was ihn nicht davor bewahrt, auf der Jagd nach den umherfliegenden Vögeln eine Ringeltaube zu erhaschen, während er einer Holztaube nachstellt. Daß jedoch der Irrtum nicht in der bloßen Vertauschung, in der ungehörigen Verbindung von Erinnerungsbildern oder in der fälschlichen Zuordnung eines gegenwärtigen Sinnenbildes zu einem Erinnerungsbild besteht, gilt Platon vornehmlich darum als erwiesen, weil wir uns ja auch im Rechnen irren, also dort, wo unser Denken sich mit bloß Begrifflichem beschäftigt. So weitläufig übrigens dieser Exkurs ist, so kurz wird der Definitionsversuch, von dem er ausgeht, abgetan. Daß die richtige Meinung nicht schon Erkenntnis ist, das beweise die Kunst der Gerichtsredner, die in dem

kurzen Zeitabschnitt, den ihr die Wasseruhr zumißt, den Zuhörern oft durch bloße Überredung eine richtige Meinung, damit aber doch gewiß noch kein wirkliches Wissen, über vergangene Vorfälle beibringt.

Dadurch ist dem dritten Definitionsversuch der Weg gebahnt: Erkenntnis ist die mit Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Diese Begriffsbestimmung wird von Theätet ausdrücklich als von einem Anderen vorgebracht bezeichnet, und wer dieser Andere ist, darüber läßt uns die von Sokrates sofort dargebotene Ergänzung keinen Zweifel. Nach der Lehre, auf die hier angespielt wird, gibt es Grundelemente, die nicht Objekte eigentlicher Erkenntnis bilden; diese beziehe sich vielmehr — und damit tritt uns das Gegenstück der oben erörterten Irrtumstheorie vor Augen — nur auf Zusammensetzungen, die mit den Silben, im Unterschiede von den elementaren Sprachlauten, verglichen werden. Unsere Leser erinnern sich dieser Theorie als jener des Antisthenes (vgl. S. 144 ff.), und sie wissen auch, daß es uns bis auf weiteres nicht vergönnt ist, dessen augenscheinlich höchst bedeutende Doktrin in ihren Einzelheiten kennen zu lernen. Gar bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß Platon hier mit der Bekämpfung der antisthenischen Lehre offenbar eine Selbstberichtigung verbindet. Dem „Menon“ zufolge wird nämlich die richtige Vorstellung oder Meinung dadurch zu vollwertiger Erkenntnis erhoben, daß sie sich mit ursächlicher Erklärung paart (vgl. S. 293), und im „Symposion“ gilt die richtige Meinung nur so lange als eine Zwischenstufe zwischen Unwissenheit und Wissen, als sie nicht — und hier ist die Übereinstimmung auch im Ausdruck eine völlig genaue — von der Fähigkeit der Erklärung begleitet ist (vgl. S. 309).[1] Dieses Verhältnis liefert uns einen neuen Beleg für die oft bezweifelte vergleichsweise späte Abfassung des „Theätet“. Denn hätte Platon zur Zeit, da er diesen Dialog verfaßte, an jenen Überzeugungen festgehalten, dann hätte er es sicherlich nicht unterlassen, den Unterschied seiner von der antisthenischen Doktrin, der sie zum Verwechseln ähnlich sieht, scharf und klar hervorzuheben.

Mit der Bestreitung dieses dritten und letzten Definitionsversuches hat es sich Platon übrigens nicht allzu schwer gemacht. Das griechische Wort, das wir durch „Erklärung“ wiedergeben (logos), gestatte eine dreifache Auslegung. Es könne vorerst den sprachlichen Ausdruck bezeichnen; in diesem Sinne aufgefaßt, füge die Erklärung der richtigen Vorstellung nichts Neues hinzu. Man könne zweitens darunter das geordnete Durchgehen oder die Aufzählung der einzelnen Elemente eines Ganzen verstehen; ohne diese sei aber die richtige Vorstellung überhaupt nicht möglich. Letztlich könne unter logos — und hier reicht unser „Erklärung“ nicht mehr aus — die Angabe eines Unterschiedsmerkmals verstanden werden; aber auch damit trete zur richtigen Vorstellung

keinerlei neue Bestimmung hinzu; denn richtig werde eine Vorstellung erst dann, wenn man die unterscheidenden Merkmale kennt, die das Vorgestellte von einem anderen trennen. Hier glauben wir von Platon an Platon appellieren zu können. „Wenn man richtig vorstellt" — so läßt er Diotīma zu Sokrates sprechen — „ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weißt du nicht, daß das weder Wissen ist . . . noch auch Unwissenheit?" Der Verfasser des „Symposion" hat damit eine Unterscheidung anerkannt, die der Verfasser des „Theätet" leugnet und sicherlich mit Unrecht leugnet. Denn Eines ist es, ein getreues Abbild zweier Gegenstände im Gedächtnis zu bewahren, ein Anderes, auf die sie unterscheidenden Merkmale zu achten, sich ihrer deutlich und vollständig bewußt zu sein und demgemäß eine zutreffende und erschöpfende Rechenschaft von ihren Übereinstimmungen und Unterschieden geben zu können.[1]

Überblicken wir das Ganze des Gespräches, so gewahren wir drei Hauptargumente, die Platon gegen die Zulänglichkeit der darin erörterten Erkenntnistheorien ins Feld führt. Als das schwächste derselben darf uns der Hinweis auf die Irrungen gelten, die wir bei der Beschäftigung mit bloßen Zahlen begehen, und die nach Platon eine andere als die in jenen Doktrinen enthaltene Erklärung des Irrtums erfordern. Hier hätten die Urheber dieser Lehren ihrem Angreifer also antworten können: du übersiehst, daß wir die Zahlenabstraktionen stets unter sinnlichen Symbolen vorstellen, und daß in diesem Bereich begangene Irrtümer eben auf der Handhabung jener Symbole zu beruhen pflegen, ja daß sie geradezu durch diese bedingt sind und ausgeschlossen wären, sobald wir mit den reinen Abstraktionen als solchen hantieren könnten. Der ungeübte Rechner, der da sagt: $3 \times 6 = 16$, oder der 53 mit 35 verwechselt, oder aus der vorangehenden Zahlenreihe ein Zehntausend in Erinnerung hat und es an die Stelle des ihm jetzt vorliegenden Tausend setzt — sie liefern naheliegende Beispiele solcher Irrungen und bilden keineswegs eine Gegeninstanz gegen die Zulänglichkeit der in Frage stehenden Irrtumstheorie.

Weit gewichtiger sind die zwei anderen Haupteinwürfe: Wissen oder Erkenntnis bekundet sich vornehmlich durch die richtige Voraussicht künftiger Geschehnisse, und: das „Allgemeine" oder die Kategorien des Seins, der Gleichheit und Ungleichheit, der Einheit und Vielheit, des Guten und Schlechten, des Schönen und Häßlichen sind nicht mit der Sinneswahrnehmung gegeben. Der erste Einwand bildet in Wahrheit eine Unterart des zweiten. Denn das Vermögen der Voraussicht beruht auf der Fähigkeit zur Induktion, die ihrerseits im letzten Grunde auf Vergleichungen gebaut ist. Der Wahrheitskern der beiden Hinweise ist also einfach dieser: nicht nur empfangen und bewahren wir Sinneseindrücke, sondern wir sind auch imstande, sie zu

trennen und zu verbinden und desgleichen Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen ihnen festzustellen (vgl. S. 319). Und ebenso bilden auch die neben und mit den Sinneseindrücken auftretenden affektiven Eindrücke, auf welche die von Platon gleichfalls herbeigezogenen Werturteile zurückgehen, einen Fall dessen, was wir mit annähernder Genauigkeit aktive Reaktionen der Seele nennen dürfen. (Unberücksichtigt lassen wir den Seinsbegriff, dessen Vieldeutigkeit zu berühren sich bald ein passender Anlaß bieten wird.) Wir bedienen uns hierbei übrigens, um nicht allzu weitläufig zu werden, der herkömmlichen Ausdrucksweisen. Wollten wir jedes Bild und jede Hypothese geflissentlich fernhalten, so müßten wir z. B., statt von einem seine Sinneseindrücke vergleichenden oder auf Sinnesreize reagierenden Ich zu sprechen, vielmehr sagen: aus dem Nacheinander zweier Sinnesphänomene taucht ein drittes Bewußtseinsphänomen empor, welches die jenen beiden gemeinsamen sowie die sie sondernden Züge enthält.

4. Zu den platonischen Werken, die in erkenntnistheoretischer Rücksicht eine Vorstufe des „Theätet“ bezeichnen, gehört, wie der „Menon“ und das „Symposion“, so auch der „Kratylos“.[1] Tritt doch in ihm die Theorie, der zufolge jeder Irrtum auf einer Verwirrung oder Vertauschung der Erkenntniselemente beruht, ohne jede Einschränkung und ohne irgendwelche Andeutung jener Bedenken auf, die wir soeben kennen gelernt haben. Das Gespräch, an welchem außer Sokrates nur dessen treuer Jünger, des reichen Kallias verarmter Bruder Hermogenes, und Platons Jugendlehrer, der Herakliteer Kratylos, teilnehmen (vgl. S. 200 und 312), gehört zu den umstrittensten Schöpfungen unseres Philosophen. Wir fassen seine Abzweckung wie folgt auf. Antisthenes hatte, wie das von einem Nominalisten nicht anders zu erwarten ist, der Sprache und insbesondere der Bedeutung der Wörter eingehende Beachtung gewidmet, und noch besitzen wir von ihm den Ausspruch: „An der Spitze der Bildung steht die Untersuchung der Wörter“.[2] Nun faßt Platon das Ergebnis seiner Untersuchung nahe am Schluß des Dialogs also zusammen: „Nicht aus den Wörtern, sondern vielmehr aus sich selbst sind die Dinge zu erforschen und zu ergründen.“ In welcher Richtung des Antisthenes Namenforschung sich bewegt, was den Inhalt seines aus fünf Büchern bestehenden Werkes „Über Bildung oder über Wörter“ ausgemacht hat, das ist uns zu wissen nicht mehr vergönnt. Für Platon aber ist die Bestreitung der ihm prätentiös erscheinenden antisthenischen Thesen jedenfalls der Anlaß geworden, die damals gangbaren Sprachtheorien zu durchmustern und dabei insbesondere die von seinem Lehrer Kratylos und anderen Herakliteern vertretene Theorie von der Richtigkeit der Namen zu prüfen. Diese deckt sich nicht durchaus mit dem, was wir als die Naturtheorie der Sprache bezeichnet

und behandelt haben (vgl. I⁴ 327 ff.). Sie setzt vielmehr einen durch Weisheit ausgezeichneten, planvoll wirkenden Namengeber voraus. Nicht der Gegensatz von Natur und Satzung, sondern jener zwischen zweckvoller Veranstaltung und willkürlichem Belieben besteht zwischen der heraklitischen und der ihr entgegengesetzten Theorie. Die Stellung, welche Platon der ersteren gegenüber einnimmt, zu erkennen, ist schwer, aber doch nicht unmöglich. Sein Ernst ist hier, wie so oft anderwärts, von einem üppigen Rankwerk des Scherzes und der Ironie verdeckt und überdies durch seine uns so wohlbekannte Neigung zum Überbieten verdunkelt. Allein das wilde und wüste Spiel mit phantastischen Etymologien, das andere getrieben haben und das er selbst ins Maßlose steigert, ist eines, ein anderes sein ernsthafter Glaube, daß der von den Herakliteern vorausgesetzte Zusammenhang zwischen Laut und Bedeutung einst wirklich vorhanden war. So erörtert denn Platon in einer Weise, die nichts von Ironie an sich hat, die symbolische Bedeutung einzelner Laute, sehr ähnlich, wie auch Leibniz und Jakob Grimm dies getan haben; er erkennt in der Nachahmung äußerer Bewegungen durch die Bewegung der Sprachwerkzeuge einen Hauptfaktor der Sprachbildung, einen wirksameren, als die Lautnachahmung oder Onomatopöie es ist.[1] Zwischen diesen Einräumungen aber und der Anerkennung der Tatsache, daß die jenen Quellen entstammende Urbedeutung der Wörter für uns zumeist nicht mehr zu enträtseln ist, besteht kein Widerspruch. Denn die Vergleichung griechischer Mundarten hat den Philosophen mit Erscheinungen des Lautwandels bekannt gemacht. Dieser und die von Platon unumwunden zugestandene Mitwirkung eines Elements ganz eigentlicher „Konvention" oder Willkür (der Laune des Sprachgebrauchs, wie wir heute sagen) haben den anfänglichen Laut- und Bedeutungsbestand derart verändert, daß zwischen einst und jetzt eine nicht mehr auszufüllende Kluft gähnt.

Stünde es aber auch anders, so wäre die Sprache noch immer kein geeigneter Schlüssel, uns das Wesen der Dinge aufzuschließen. Auch dann wäre es hier wie anderwärts vorzuziehen, die Originale selbst und nicht ihre „Abbilder" ins Auge zu fassen. Und — was die Hauptsache ist — diese würden im besten Falle nur die Erscheinungswelt, die Welt des Werdens, widerspiegeln. Die Erkenntnis der Ideen aber oder der an und für sich seienden Wesenheiten, die Erkenntnis im eigentlichsten Sinne, würde selbst durch das eindringendste Verständnis ursprachlicher Wörter nicht gefördert. Auch den Hinweis auf einen der bestrittenen Theorie anhaftenden Widerspruch hat sich Platon nicht entgehen lassen. Einerseits (und das mag wohl jedenfalls antisthenisch sein) soll im richtigen Gebrauch der Wörter das richtige Denken beschlossen sein, andererseits sollen die Sprachschöpfer selbst in der Zuweisung der Namen an die Dinge bereits richtiges Denken und tiefe

Einsicht bekundet haben.[1] Damit glauben wir von dem merkwürdigen, an genialen Lichtblicken reichen Gespräch eine zwar nicht erschöpfende, wohl aber, soweit sie reicht, getreue und von allem Hineingeheimnissen freie Rechenschaft gegeben zu haben. Mit dem „Theätet" verknüpfen den „Kratylos" zahlreiche Fäden. In beiden Dialogen wird Antisthenes angegriffen, in beiden werden seine Aporien inbetreff der Unmöglichkeit des Widersprechens und des Falschredens erörtert; in beiden begegnet auch dieselbe Auslegung des protagoreïschen Satzes vom Menschen als dem Maß aller Dinge; in beiden wird die weitreichende Wirksamkeit der heraklitischen Grundlehre anerkannt; in beiden endlich wird das Treiben der Neu-Herakliteer anschaulich geschildert und launig verspottet.[2]

Siebzehntes Kapitel.

Der „Sophist" und der „Staatsmann".

Der Schlußsatz des „Theätet" verheißt eine Fortsetzung. Sokrates fordert seine Mitunterredner auf, am nächsten Morgen wieder zu erscheinen. Das geschieht, und damit nimmt der „Sophist" genannte Dialog seinen Anfang.[3] Kaum ist das Gespräch im Gange, an dem auch eine neu eingeführte Person, ein Fremder aus Elea, teilnimmt, und schon wird das dritte Glied des Zyklus, der „Staatsmann", angekündigt. In Wahrheit auch ein viertes: der „Philosoph". Doch hat es Platon bei der Trilogie statt der geplanten Tetralogie bewenden lassen. Daß er den Bezug auf das unausgeführt gebliebene Vorhaben nicht getilgt hat, rührt vielleicht von seiner wachsenden Gleichgültigkeit gegen Fragen der schriftstellerischen Komposition her, welche diese, die letzte, Phase seines Schaffens kennzeichnet. Dazu gehört es auch, daß er die in der Einleitung des „Theätet" vorausgesetzte Situation in dessen Fortsetzung außer acht läßt und einer etwaigen Weiterführung der Vorlesung im Hause des Eukleides mit keinem Worte gedenkt. Ja so weit geht jetzt seine Sorglosigkeit in diesen Dingen, daß er an einer Stelle des „Staatsmanns" eine Gesprächsperson auf den „Sophisten" wie auf einen Buch-Dialog zurückweisen läßt.[4]

Gar eigenartig ist die Stellung, welche Sokrates in beiden Gesprächen einnimmt. Man möchte ihn einen Ehrenpräsidenten der Verhandlung nennen. Er eröffnet sie im ersten, eröffnet und schließt sie im zweiten Dialog, nimmt aber an ihrem Fortgang keinen Anteil. Das

ist, wie wir meinen, vorerst dadurch bedingt, daß Doktrinen, die in früheren Werken durch den Mund des Sokrates verkündet wurden, hier einen Gegenstand der Kritik bilden. Der Vorteil, den die Wahl der Gesprächsform für Platon mit sich brachte, ihn an keine der vorgebrachten Lehren zu binden, wird durch dieses Zurücktreten seines bisherigen Hauptsprechers wesentlich erhöht. Die Ersetzung des Sokrates durch den eleatischen Fremden aber, der im Kreise um Parmenides und Zenon aufgewachsen ist, bietet Platon einen neuen Vorteil. Die Kritik auch des Eleatismus, auf die sich ein Hauptabsehen des „Sophisten" richtet, erfolgt in der schonendsten und ehrerbietigsten Weise, zum Teil in der Form einer Selbstberichtigung des Eleaten, was nicht nur Platons persönlicher Gesinnung entspricht, sondern ihm auch als Folie für die sonstige, weit bitterere Polemik dieses Dialogs gar sehr erwünscht ist.[1] Der „Sophist" besteht aus zwei scheinbar ganz disparaten Teilen, einer umschließenden „Schale" und einem von dieser umschlossenen „Kern". Das Band, welches beide Teile auch inhaltlich verknüpft, kann jedoch erst dem mit Gang und Inhalt des Gesprächs Vertrauten aufgewiesen werden.[2]

Das ostensible Ziel der Untersuchung ist die Definition des Sophisten. Mit scheinbarer Unbefangenheit wird, der Schwierigkeit des Gegenstandes gemäß, eine Vorübung vorangeschickt; sie gilt der Begriffsbestimmung des „Anglers". Hierbei wird gar weit ausgeholt. Zuerst wird die gesamte Kunst in die produktive und die aneignende geschieden. Der auf freiwilligem Tausch beruhenden tritt die gewaltsame Aneignung gegenüber. Durch die Unterscheidung der Objekte, der Mittel, auch der Tageszeit der Jagd steigt die Einteilung allgemach bis zum Angler herab. Da zeigt es sich plötzlich, daß die vermeintliche Vorübung bereits in das Herz der Hauptuntersuchung selbst geführt hat. Der Angler hat es mit Fischen, der Sophist mit Menschen zu tun; dem Meer, den Flüssen und Seen, in denen der Angler sein Gewerbe treibt, steht die Erde mit ihren „Strömen des Reichtums" und den üppigen „Wiesen der Jugend" gegenüber, die dem Sophisten seinen Unterhalt gewähren. Diesem Wink entsprechend wird jetzt die Landjagd in die Jagd auf wilde und in die auf zahme Landtiere geschieden; zu den letzteren gehört der Mensch. Gewalttätig jagt ihn der Räuber, der Sklavenfänger, der Tyrann und der Krieger; andere bedienen sich des Mittels der Überredung. Deren Kunst wird mannigfach gegliedert, bis eine ihrer Unterarten, nämlich die private, auf Lohngewinn abzielende, durch die Verheißung des Tugenderwerbs überredende Menschenjagd als die Kunst des Sophisten erkannt wird! Ist es möglich, maliziöser zu sein? Allerdings; bleibt doch Platon hierbei nicht stehen; vielmehr versucht er es in immer neuen, nicht minder gehässigen Anläufen, sich seinem Ziel zu nähern. Zur Tauschkunst gehört auch die des Großhändlers,

in welcher der Sophist, der mit Seelen-Nahrungsmitteln von Stadt zu Stadt zieht, seine Stelle findet. Doch kann er denselben Handel auch als seßhafter Krämer betreiben oder als Produzent, der sein eigenes Erzeugnis feilbietet. Allein auch unter jenen Aneignungskünstlern, deren Mittel der Kampf ist, nimmt der Sophist einen Platz ein; seine Waffe ist das Wort, dessen Verwendungsart das Streitgespräch. Ferner wird auf eine Reihe von Verrichtungen hingewiesen, deren Abzweckung das Sichten und Scheiden ist. Gilt es hierbei das Ausscheiden des Schlechten und Häßlichen, so erhalten diese Beschäftigungen den gemeinsamen Namen der „Reinigung“. Diese wird zweifach gegliedert, je nachdem sie sich auf Körperliches oder auf Geistiges erstreckt. Dem Fegen, Bürsten, Scheuern, Waschen auch unbeseelter Gegenstände tritt die innere Reinigung unseres Leibes zur Seite, welche die Heilkunst und auch die Gymnastik bewirken. Zur seelischen Reinigung gehört unter anderem die Beseitigung der Unwissenheit, die nicht zum mindesten durch den Elenchos, d. h. dadurch erzielt wird, daß der Unwissende seiner Unwissenheit, der Irrende seines Irrtums, durch widerlegende Fragen überführt wird. An diesem Punkte findet es Platon am schwierigsten, die Sophistik von der Philosophie zu scheiden; er versucht es, indem er der ersteren die Prätension der Allwissenheit leiht. Dieselbe Prätension trete, wie im Streitgespräch oder der negativen Eristik, so auch in der positiven Belehrung des Sophisten auf. Hier wird die mit diesem Anspruch behaftete Belehrung um seiner offenkundigen Wesenlosigkeit willen für ein bloßes Spiel erklärt. Sie kann sich nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf ihre Abbilder beziehen. Dadurch wird dieses Spiel genauer als ein Teil der Mimetik oder der Nachbildungskunst bestimmt. Diese zerfällt wieder in eine Kunst, die Ebenbilder, und in eine solche, die bloße Trugbilder erzeugt. Der Sophist wird nunmehr als ein Adept der letzteren, als ein Gaukler oder Täuscher erkannt!

2. Hier verknotet sich der zweite Teil des Gespräches mit dem ersten, der Ernst der Untersuchung mit dem herben Scherze der Polemik, deren Ziel uns sogleich deutlich werden wird. Den Übergang vermittelt die Frage, wie denn Täuschung möglich sei, ob sie nicht die Annahme eines Nicht-Seienden in sich schließe, vor der schon der alte Parmenides so eindringlich gewarnt hat (vgl. I[4] 141). Der sophistische Gegner — und damit ist Antisthenes gemeint — wird es nicht dulden, daß wir das Vorhandensein der „Unwahrheit in Sätzen und Meinungen“ und damit das Wissen vom Unwißbaren, vom Nicht-Seienden, behaupten. Das facettenreiche Problem ist schon mehrfach aufgetaucht (vgl. I[4] 376, II 314). Hier müssen wir selbst ihm ernstlich nähertreten, ehe wir weiterschreiten können. Wie gelangen wir,

so darf man mit Fug fragen, dazu, von dem Irrealen oder Nicht-Seienden zu sprechen und zu handeln? Was ist das Wesen dieses Begriffes? Er geht — so dürfen wir antworten — im letzten Grunde auf den Begriff der Abwesenheit zurück, der lediglich durch das vergleichende Urteil gewonnen wird. Ich habe zwei Kreise entworfen und die Mitte des einen mit einem Punkt versehen. Ich vergleiche die beiden Kreise und werde mir ihres Unterschiedes bewußt, des Punkt-Besitzes, den der eine Kreis aufweist, der andere vermissen läßt. Die also ermittelte Abwesenheit, der konstatierte Mangel oder Abgang, eines anderweitig bereits bekannten Positiven, das ist der Kern des Begriffes der Verneinung. Negative Phänomene, einen negativen Erkenntnisstoff gibt es in der Tat nicht; jedes Phänomen ist an sich und unmittelbar etwas Positives. Der entgegengesetzte Anschein entspringt einer naheliegenden Verwechslung. Die Kälte z. B. ist ein positiver Gefühlszustand. Warum erscheint sie uns als der negative Gegensatz der Wärme? Doch wohl nur darum, weil solch ein Gegensatz in Wahrheit einerseits im Bereich der Erzeugungsmittel der beiden Gefühlszustände besteht, andererseits im Bereich der objektiven Wirkungen dieser Erzeugungsmittel (z. B. Heizen, Nicht-Heizen — Brennen, Nicht-Brennen — Transpirieren, Nicht-Transpirieren).[1]

Platon befreit sich von dem Alpdruck des Nicht-Seidenden, indem er es auf den positiven Begriff des Verschiedenen zurückführt. Das Nicht-Seiende hat stets nur relative Bedeutung; es bezeichnet im Gegensatz zu einem bestimmten Seienden jedesmal ein Anders-Seiendes. Das Nicht-Groß-Seiende zum Beispiel ist entweder das Klein- oder das Mittelgroß-Seiende. Diese letztere Folgerung ist übrigens logisch anfechtbar. Denn, streng genommen, ist das Nicht-Große alles Andere mit alleinigem Ausschluß des Großen, also auch das Gelbe oder das Bittere. Die Bedürfnisse des Lebens und der belehrenden Mitteilung überhaupt führen uns aber in Wahrheit kaum jemals dazu, von der Gesamtheit der Dinge oder der begrifflichen Elemente mit Ausnahme eines einzigen zu handeln; vielmehr dient das Prädikat der Verneinung in der Regel und zumal bei der dialektischen Gliederung oder Einteilung eines Wissensstoffes dazu, aus einer übergeordneten Gattung eine der sie zusammensetzenden Unterarten auszuschließen und so mittelbar den Rest derselben zu umgrenzen.

Ist so das Schreckgespenst der absoluten Verneinung gebannt, so drängen sich doch neue Rätselfragen heran, unter welchen die nach dem Wesen des Gegenteils des Nicht-Seienden, des Seienden selbst, die erste Stelle einnimmt. Zwei Grundansichten treten einander schroff gegenüber: die materialistische und die idealistische.[2] Der ersteren gilt nur das für seiend oder real, „was sich mit Händen greifen läßt", auch die Seele hält sie für etwas Körperliches; unter ihren Vertretern sind sicher-

lich die atomistischen Physiker zu verstehen. Ihre Gegner haben sich gar vorsichtig in das Bereich des Unsichtbaren geflüchtet; vom Himmel herab führen sie ihre Kämpfe mit den „Erdgeborenen"; nichts anderes erklären sie für real als unkörperliche Wesenheiten oder Urbilder. Mit diesen „Ideenfreunden" hat Platon niemand anderen gemeint als sich und seine Anhänger und dabei einen Humor an den Tag gelegt, der nicht allen Platon-Forschern zugänglich oder glaubhaft war.[1] Er wird uns um so verständlicher, je deutlicher wir einsehen, daß der „Sophist" tiefgreifende Modifikationen der Ideenlehre einführt, so daß diese in ihrer älteren Gestalt für ilren Urheber selbst gleichsam etwas Gegenständliches und Geschichtliches geworden ist. An den beiden feindlichen Grundlehren wird nun einschneidende Kritik geübt. Der materialistischen Ansicht wird vorgeworfen, daß sie alles Seelische, alle Seeleneigenschaften, selbst die höchsten und wertvollsten, wie Tugend und Gerechtigkeit, für etwas Nicht-Seiendes oder Irreales erklären müsse. Den „ehrwürdigen und heiligen", aber in ewiger (fast möchte man sagen: in pedantischer) Ruhe verharrenden Urbildern wird die Fähigkeit abgesprochen, die Vorgänge der Erscheinungswelt sowohl als den Prozeß der Erkenntnis zu erklären. Dabei läßt es Platon an wundersamen Irrschlüssen nicht fehlen. Das Erkennen sei ein Tun, das Erkanntwerden somit ein Leiden, was der wandellosen Unbeweglichkeit jener obersten Erkenntnisobjekte widerstreite. Es sind vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, die Formen der Sprache, die den Philosophen hier irreführen. Die Passivform bezeichnet einmal das Erleiden einer Einwirkung, ein andermal die Beziehung eines Tuns auf einen durch dieses ganz und gar nicht affizierten Gegenstand. „Die Saite wird geschlagen", „das Kind wird erzogen", das sind Fälle der ersten, „die Sonne wird geschaut", „das Bild wird bewundert", dies sind Fälle der zweiten, von jener ersten völlig verschiedenen Art.[2] Und desgleichen braucht der Materialist, wenn er die selbständige Existenz immaterieller Wesen leugnet, darum keineswegs die Realität psychischer Geschehnisse, das Bestehen von Beziehungen oder die Geltung von Normen zu bestreiten. Allein der Gesichtspunkt der formal-logischen Korrektheit ist hier wie im Vorigen in der Tat ein mehr nebensächlicher. Der zuletzt angedeutete Mehrsinn des „Seins" ist übrigens Platon selber nicht entgangen. Hat doch das Bedürfnis, diesen Begriff zu klären, ihm einen reicheren Inhalt zu geben und ihn von dem bloßen Substanz- oder Dinglichkeitsbegriffe loszulösen, gewiß einen Anteil an dem Versuche gehabt, der seinen Urheber zum Vorläufer aller modernen Energetiker macht. „W i r k l i c h ist einzig und allein das W i r k e n d e", so können wir, dank dem Tiefsinn der deutschen Sprache, jene wunderbare Äußerung Platons bündig wiedergeben, die wörtlich also lautet: „Ich behaupte nun, daß, was irgendwelche Kraft besitzt, sei es auf ein wie immer geartetes Anderes

zu wirken, sei es auch nur das Mindeste, selbst von dem Geringwertigsten, zu erleiden, und wäre es auch nur ein einziges Mal —, daß all das wahrhaft s e i; denn ich bestimme das Wesen des Seienden dahin, daß es nichts anderes ist als Kraft oder Vermögen (dynamis)."[1]

Auf Grund dieser Begriffsbestimung wird den „Ideenfreunden" das Zugeständnis abgerungen, daß Wirksamkeit und damit auch Bewegung jenen obersten Wesenheiten nicht fehlen könne. Ferner wird diesen Leben, Seele und Einsicht zuerkannt — mittelst eines Gedankensprunges, den die die Werke der platonischen Spätzeit mehr und mehr beherrschende Tendenz veranlaßt hat, die Urprinzipien der Welt als seelische und bewußte zu betrachten.[2] Damit hat die Ideenlehre eine Umbildung erfahren, die man nicht unangemessen auch eine Rückbildung nennen könnte. Alle Ontologie, so dürfen wir mit Fug sagen, ist abgeblaßte Theologie (vgl. S. 312). Indem die metaphysischen Wesenheiten wieder Wirksamkeit und Beseelung empfangen, kehren sie gleichsam zu ihrem Ursprung zurück. Es hat sich derselbe Kreislauf vollzogen, den wir schon einmal sich vollziehen sahen (vgl. S. 137 f.). Damit wird auch der Wall, der die Welt des Werdens von jener des Seins geschieden hatte, durchbrochen. B e f r e i u n g a u s d e n B a n d e n d e s E l e a t i s m u s — in dieses eine Wort läßt sich der ganze positive Gedankengehalt des „Sophisten" zusammendrängen. Dieser Befreiungsprozeß spielt sich jedoch auf mehreren Gebieten zugleich ab. Denn Platons Versuch, das ontologische Problem zu lösen, baut sich auf seiner Beantwortung der logischen Fragen auf.[3]

Die Frage: wie ist U n w a h r h e i t, Irrtum und Täuschung möglich? erweitert sich zu der anderen: wie ist überhaupt eine A u s s a g e möglich? Diesem Problem, das unseren Lesern als das der Prädikation wohlbekannt ist (vgl. S. 138 ff.), nähert sich Platon von der Seite des sprachlichen Ausdrucks.[4] Ein Satz oder eine Rede setze zwei Arten von Wörtern voraus: Hauptwörter und Zeitwörter. Keines dieser Elemente ergebe in seiner Vereinzelung eine Rede. Wer Worte wie „geht, läuft, schläft" in noch so langer Folge aneinanderreiht, erziele damit so wenig eine Aussage, wie die Aneinanderreihung von „Löwe, Hirsch, Pferd" usw. eine solche bewirkt. Erst die Verknüpfung beider Elemente, eine Verbindung wie: „der Mensch lernt" oder „der Hirsch läuft", vermittelt eine Aussage. Je nachdem diese Verbindung der Wirklichkeit entspricht oder nicht, ist die Aussage wahr oder falsch. Beide Fälle werden durch die Beispiele „Theätet sitzt" und „Theätet fliegt" zutreffend erläutert. Diese erstmalige Darlegung der elementaren Lehre von Sätzen oder Urteilen war in einem Zeitalter keineswegs wertlos, das weder irgendeine Logik noch eine ausgebildete Grammatik besaß und in welchem zu der, selbst noch bei A r i s t o t e l e s sehr unvollkommenen, Unterscheidung der Redeteile und der Wortformen erst kürzlich, vornehmlich durch P r o t a-

goras, der Grund gelegt war. Gerne wüßten wir, wie sich diese Lehre Platons zu der im „Theätet“ geprüften, aber als unzulänglich zurückgewiesenen Theorie verhielt, die gleichfalls alle Wahrheit und allen Irrtum auf Verbindungen zurückführt und die man mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Antisthenes zuschreibt. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man in dieser Theorie den Keim erblickt, der durch Platons Bemühen zu voller Entfaltung gebracht ward. Es wäre nicht das erste Mal, daß der jüngere Denker auf den älteren, auf dessen Schultern er steht, mit Geringschätzung herabgeblickt hat

Die erkenntnistheoretische Grundfrage gilt Platon freilich durch jene sprachliche Analyse noch nicht als gelöst. Ihre eigentliche Lösung kann nach den Voraussetzungen, die sein ganzes Denken beherrschen, nur im Bereich der Ontologie erfolgen, durch den Nachweis, daß den Verbindungen oder Verknüpfungen der eine wahre Aussage zusammensetzenden Wörter auch solche im realen Hintergrunde alles Geschehens, in der Welt der an und für sich seienden Wesenheiten, der gegenständlichen Urbilder oder Formen, entsprechen. Die Ideenlehre, wie ihr Urheber sie zuerst aufgebaut hatte, zeigt ein, man darf sagen, eleatisches Antlitz. Nunmehr macht die Begriffsstarrheit der Begriffsflüssigkeit Platz. Jetzt erklärt Platon, es sei völlig unphilosophisch, „alles von allem abzutrennen“, es gebe keine „gründlichere Vernichtung aller vernunftgemäßen Erörterung als das Loslösen eines jeden von allem andern“. Er verkündet die Theorie von der „Verflechtung der Urbilder“, von der „Gemeinschaft der Gattungen“; und er legt diese Neuerung mit einem gar feinen Kunstgriff dem eleatischen Fremden in den Mund, gleichsam als sollte dieser dafür Zeugnis ablegen, daß die Abkehr von eleatischer Begriffsstarrheit im Geiste des Parmenides selbst erfolgt ist, daß Platon, und nicht etwa die Neu-Eleaten oder Megariker und der mit ihnen verbündete Antisthenes, die echten und rechten Erben des großen Ontologen sind.[1] Die neue Theorie leugnet nicht, daß es einander ausschließende Ideen gibt, wie etwa die gegensätzlichen Urbilder der Ruhe und der Bewegung; andere und gar viele Ideen aber vermögen es, eine Gemeinschaft miteinander einzugehen, eine Gemeinschaft, welche auch die Teilnahme eines Dinges an einer Mehrheit von Ideen ermöglicht. Auf diesem Wege soll die alte Rätselfrage ihre Lösung empfangen, wie ein Ding mannigfache Eigenschaften besitzen könne, so daß sich sein Wesen nicht in dem Besitz irgend einer Eigenschaft, seine Definition nicht in der Zuteilung irgend eines Prädikats erschöpft. Oder vielmehr, die Doppelfrage soll gelöst werden: wie kann ein Subjekt mannigfache Prädikate besitzen? wie kann ein Prädikat mannigfachen Subjekten angehören? Der Streitdialektik, wie sie im „Euthydem“ sich getummelt hatte, wird der Boden entzogen. Behauptungen wie die, daß der kranke Sokrates ein vom ge-

sunden, oder daß der weiße ein vom musikalisch gebildeten Sokrates grundverschiedener Mensch sei, daß ferner zwei Wesen, die *eine* Eigenschaft gemein haben, darum in keiner anderen Rücksicht verschieden sein können, fallen zu Boden. Für Einschränkungen, für Vermittlungen, für Übergänge jeder Art wird breiter Raum gewonnen. Sie treten an die Stelle der alten, scharf zugespitzten Begriffsalternativen, wie: wer *etwas* weiß, ist ein Wissender und muß darum *alles* wissen, oder: es gibt kein Meinen oder Mutmaßen, weil man alles *entweder* weiß *oder* nicht weiß.

3. Und damit glauben wir den Lebensnerv nicht nur dieses einen Dialogs berührt zu haben. Die Altersphase Platons, der Johannistrieb seines Philosophierens, steht leibhaftig vor uns. Es fröstelt den greisen Denker in seinem Ideenhimmel. Sein Geist und sein Herz gewinnen stärkeren Anteil an Einzeldingen, Einzelwesen, Einzelprozessen. Er erkennt die Unzulänglichkeit aller uneingeschränkten Theorien. Jede schroffe Einseitigkeit stößt ihn ab, aller kahlen Verneinung wird er abhold. Allenthalben lugt er nach Kompromissen aus. Er trachtet nach einem Ausgleich zwischen Gegensätzen, sogar zwischen jenen des Seins und des Nichtseins. Wie er in den „Gesetzen" die Verfassungen mischt, so im „Timäos" die Ursubstanzen und im „Philebos" Arten der Lust und der Einsicht. Die neue Wendung hat sich, wenn man genau zusieht, schon im Eingang des „Parmenides" angekündigt.[1] Die Relativität der Begriffe der Einheit, der Vielheit usw. wird bereits dort dargelegt, der im „Sophisten" unternommene Versuch, die erkenntnistheoretischen Aporien zu lösen, mindestens in Aussicht genommen. Der ganze Gang jenes Dialogs ist vielleicht schon von der Ahnung beherrscht, daß es nur die absolut gefaßten, keiner Milderung und Vermittlung zugänglichen Begriffe der Einheit, des Seins usw. sind, die uns in das Wirrsal der dort so grell ausgemalten unlösbaren Schwierigkeiten verstricken. Mit alledem hängt es zusammen, daß die Dialektik mehr und mehr in den Dienst des Weltverständnisses tritt. Es gilt jetzt für Platon, sich der bunten Fülle der Erscheinungen zu bemächtigen. Das geschieht mittelst der auf dem Wege der Zweiteilung (Dichotomie) fortschreitenden Besonderung und Klassifikation. Die Natur mit ihren Gattungen und Arten, den mannigfachen Geschlechtern der Tiere, der Pflanzen sowie der unorganischen Bildungen hat hier den Weg gewiesen. Ihren Spuren zu folgen, alle Gegenstände und alle menschlichen Tätigkeiten nach Gruppen zu ordnen und so vom Allgemeinsten zum Besondersten herabzusteigen, oder umgekehrt, das wird die Lust des greisen Platon. Er übt diese Kunst halb scherzhaft-polemisch und nicht ohne einen Anflug von Selbstironie gegenüber dem, was an ihr pedantisch ist, im „Sophisten", mit wachsendem Ernst und an würdigeren

Gegenständen im „Staatsmann". Ein Komiker-Fragment belehrt uns darüber, daß diese Methode, die man die naturhistorische nennen darf, in der Akademie auch an den ihr gemäßeten Objekten — an Pflanzen und Tieren — geübt ward.[1] Aus dieser Schule ist Aristoteles hervorgegangen, den wir als Naturhistoriker auf allen Wissensgebieten kennen und bewundern lernen werden.

An diese Wendung knüpft sich eine andere. Der Forscher, der sich auf die Erkenntnis der Einzeldinge einläßt, der aus den Höhen abstrakter Allgemeinheit in die Niederungen konkreter Tatsächlichkeit herabsteigt, kann unmöglich fortfahren, den Wertunterschieden eine alles überwiegende Bedeutung beizulegen. Die Sonne der Wissenschaft — das kann er nicht verkennen — leuchtet (um Bacos Wort zu gebrauchen) über Düngerhaufen wie über Paläste. Einteilungen und Anordnungen, die sich nur auf Unterschiede menschlicher oder gar nationaler Wertschätzung gründen, widerstreiten dem natürlichen System der Klassifikation vielfach bis zum Lächerlichen. So begreift man es, daß den Verfasser des „Staatsmanns" die Einteilung der Menschheit in Griechen und Barbaren so ungereimt dünkt, wie es jene in Phryger und Nicht-Phryger wäre. Auch diesem Fortgang zu strenger Wissenschaftlichkeit, der sich übrigens in der vom „Theätet" ab stetig fortschreitenden Ausbildung einer fachlichen Nomenklatur deutlich ausprägt, präludiert bereits der „Parmenides". Auf Sokrates' Erklärung nämlich, er sei oft im Zweifel darüber, ob auch geringwertigen Gegenständen, wie es „Haare, Schmutz oder Schlamm" sind, Ideen oder Urbilder entsprechen, erwidert dort Parmenides, Sokrates sei eben noch jung, er werde bei zunehmender Reife diese Frage bejahend beantworten und die Meinung der Menschen geringer achten lernen.[2]

Doch zurück zum „Sophisten". Noch haben wir eines schwerwiegenden Umstandes zu gedenken. Der Beziehungsbegriff des Verschiedenen hatte die absolute Negation ersetzt. Aber er fällt für Platon selbst wieder mit etwas Absolutem zusammen. Das zum „Anderen" oder „Verschiedenen" gewordene Nicht-Seiende ist ihm zugleich ein selbständiges Prinzip, das über alle Dinge ausgebreitet ist, oder genauer: ihnen allen zugrunde liegt. Wir werden diesem Prinzip im „Timäos" unter dem Namen der eigenartig aufgefaßten „Materie" wieder begegnen. Indem Platon so das Nicht-Seiende für ein Seiendes oder Reales erklärt, wirft er den Vorkämpfern formaler Begriffsstrenge, den antiken Herbartianern (vgl. S. 139), welche der Gesamtinhalt des Gespräches zu reizen geeignet war, den Fehdehandschuh hin. „Wir werden nicht ungestraft bleiben" — „wir haben spätlernenden Greisen einen Schmaus bereitet" — in derartigen Wendungen, von denen die letzte unverkennbar auf Antisthenes zielt, drückt Platon seine Erwartung bevorstehender Angriffe und zugleich die Geringschätzung seiner Angreifer aus.[3] Hier

liegt der Schlüssel zum Verständnis des Dialogs als eines Ganzen. Wir erfassen das Band, welches den äußeren und den inneren Teil des Gesprächs zusammenschließt. Platon brandmarkt seine Gegner, vor allem seinen persönlichen Feind Antisthenes, der ihn selbst in seinem „Sathon" verunglimpft hatte, als Sophisten; und er entwirft in den scheinbar objektiv wissenschaftlichen, in Wahrheit von bitterster Abneigung eingegebenen Definitionsversuchen das denkbar abschreckendste Bild dieses Typus. Er hat dabei weit mehr sokratische Streitdialektiker als die sogenannten Sophisten einer früheren Generation im Auge. Das erhellt trotz des Bemühens, die neuen „Sophisten" und die alten Träger dieses Namens nicht ohne Gewaltsamkeit einem und demselben Begriffe unterzuordnen, aus der Rolle, welche in dieser Schilderung eben die Streitdialektik spielt, die nach dem Ausweis der platonischen Dialoge selbst, eines „Hippias", „Protagoras" und „Gorgias", in dem Bilde, das Platon von den großen alten Sophisten bewahrte, keine in die Augen fallende Stelle eingenommen hat. Gegen die begriffsstarren Megariker und den ihnen nahestehenden Antisthenes richtet sich der Lehrgehalt des Dialogs, und ihrem Gegenangriff kommt Platon durch seine Erörterungen über das Wesen des Sophisten zuvor. Zu der Malice, mit welcher dies geschieht, bietet ein Erzeugnis der neuesten Zeit eine zutreffende Parallele. Ich meine Zöllners Buch über „die Natur der Kometen", das an die wissenschaftliche Behandlung seines Gegenstandes „Studien im Gebiete der Psychologie und der Erkenntnistheorie" anreiht, worin unter dem Vorwand, Hemmnisse des wissenschaftlichen Fortschritts darzulegen, heftige persönliche Ausfälle gegen Tyndall, Hofmann usw. erfolgen.[1] Bei Platon handelt es sich übrigens nicht bloß um einen polemischen Kunstgriff. Seine Bitterkeit zieht auch aus dem Ingrimm Nahrung, mit dem man auf die eigenen Jugendfehler zurückblickt. Die Begriffsstarrheit, die er hier an seinen Gegnern geißelt, war ihm selbst nicht immer fremd geblieben. Die fruchtbare Dialektik, die er jetzt zu treiben beginnt, das Organ, mittels dessen er, wie nach ihm sein vornehmster Schüler, sich der ganzen Breite und Weite der Erscheinungswelt zu bemächtigen trachtet, hebt sich scharf ab von der sterilen Dialektik, die den Eintritt in die Erscheinungswelt abzuwehren geeignet ist. Billiger ist es, Schwierigkeiten, mit denen man selbst lange gerungen hat, als ernste und bedeutende anzuerkennen. Allein psychologisch begreiflich ist es, daß man denjenigen, welche die endlich dargebotene Hilfe voraussichtlich verschmähen und fortfahren werden, sich in dem von uns verlassenen Irrgarten zu tummeln —, daß man diesen, sage ich, grollt, ihre Beharrlichkeit als hartnäckigen Trotz verachtet, daß somit die schon früher vorhandene Feindseligkeit sich verschärft

und bis zu jenem Stärkegrad anwächst, von dem die am Schlusse des Gesprächs zusammengefaßten Definitionen des Sophisten zeugen.

4. Die Früchte, die der „Sophist“ verheißen hat, wir pflücken sie im „Staatsmann“.[1] Die Abkehr vom Abstrakten zum Konkreten, der helle Einblick in die Komplikation der Wirklichkeit, die ihm entstammende Ablehnung vorschneller Verallgemeinerungen und halber oder unvollständiger Wahrheiten — das sind einige Charakterzüge dieses Werkes. Solchen Merkmalen hoher Reife gesellt sich in der gesteigerten Redseligkeit ein Symptom des beginnenden Greisenalters zu. Platons Ideenfülle ist immer dieselbe, aber seine Herrschaft über seine Gedanken wird allgemach eine minder strenge. An die Verwendung eines Beispiels knüpft sich alsbald ein Exkurs über das Wesen des Beispiels; die Frage nach dem Zuviel und Zuwenig der Erörterung hat eine Untersuchung des Maßbegriffs zur Folge. Auch der „Kultus der Methode“ trägt das Seine dazu bei, die Einheitlichkeit des Werkes zu schädigen, nicht minder seinen künstlerischen Reiz zu schmälern, während der gleichsam als ein Gegengewicht gegen die Trockenheit der Klassifikationen eingeschaltete Mythos von der Urzeit den Dialog zwar fesselnder, aber erst recht minder einheitlich gestaltet.[2]

Die Erörterung (an der außer den Gesprächspersonen des „Sophisten“ auch noch eine neue, der jüngere Sokrates, teilnimmt) geht von dem Begriff der Wissenschaft oder Erkenntnis aus. Diese wird in die theoretische und die praktische zerfällt. Die letztere, auch die Kunst des Handwerks genannt, hat es nur mit der Hervorbringung materieller Erzeugnisse zu tun, so daß die königliche oder Herrscherkunst zu unserer Überraschung innerhalb der ersteren Erkenntnisart gesucht wird. Durch deren fortgesetzte Einteilung gelangt man nämlich zur Kunst des Hirten, aus der als eine ihrer Unterarten die Kunst des Herrschers oder Menschenhirten ausgesondert werden soll; und überaus merkwürdig ist es da nun, zu sehen, daß Platon, wie um nicht durch Werturteile bestochen zu werden, seiner neuen, streng szientifischen Methode gehorchend, den Menschen nicht etwa durch seelische Merkmale, wie die Vernunft oder die Götterverehrung, sondern durch ganz äußerliche Kennzeichen, wie die Zweifüßigkeit, die Horn- und die Flügellosigkeit es sind, allgemach von den übrigen Lebewesen scheidet. Gegen die, wie es scheint, antisthenische Erklärung des Königs als eines Hirten wird geltend gemacht, daß die Obsorge des letzteren sich auf das gesamte Leben der Herde mit Einschluß ihrer Ernährung erstreckt, während der Bereich der königlichen Tätigkeit ein engerer ist.[3] Hier schaltet Platon den vorerwähnten wundersamen Mythos ein, der den folgenden Gedanken versinnlicht. Die Menschen befinden sich nicht mehr, gleichwie in der Vorzeit, unter der unmittelbaren Obhut der Gottheit. In wechseln-

den Perioden wird das Weltall von dieser selbst bewegt und dann wieder seiner eigenen Bewegung überlassen. Auch das Menschengeschlecht — das wird in phantasievoller, ja phantastischer Weise ausgeführt — ist gleich seiner Wohnstätte selbständig geworden. Als es, der göttlichen Leitung entratend, dem Untergange nahe war, da wurden ihm von den Göttern die Künste geschenkt, aus deren Gesamtheit es jetzt die Kunst des Staatsmanns auszusondern gilt. Die Schwierigkeit dieser Aussonderung soll eine Vorübung erleichtern, wobei man sich des „Anglers" im „Sophisten" erinnert. Diesmal ist es die „Webekunst", die zum Gegenstand der Übung gewählt wird. Ihre weitläufige Behandlung wirft, ebenso wie weiterhin die der Staatskunst selbst, mehrfachen sachlichen und methodischen Gewinn ab. Man lernt die Hauptverrichtung von mitwirkenden Nebenverrichtungen scheiden; die im „Sophisten" ausschließlich befolgte Methode der Zweiteilung wird als unzureichend aufgegeben; zwischen Arten und bloßen Teilen, die keine Arten sind, wird strenge geschieden.[1] Die Frage, ob die Erörterung nicht allzu langwierig sei, führt, wie schon erwähnt, zur Untersuchung des Maßbegriffes. Viel und wenig, groß und klein, diese Worte haben einen doppelten Sinn, einen relativen und einen absoluten. Einmal drücken sie das Ergebnis eines Vergleiches aus — A ist groß oder klein im Verhältnis zu B oder C —; ein andermal ist der Maßstab dem in Frage kommenden Gegenstand selbst entnommen. So beiläufig diese Bemerkung auch erfolgt, so denkwürdig erscheint sie, wenn wir sie mit verwandten Darlegungen im „Phädon", im „Staat" und im „Theätet" vergleichen.[2] Von der erkenntnistheoretischen Aporie, wie doch dasselbe Ding zugleich groß und klein, viel und wenig sein könne, ist nicht mehr die Rede. Platon hat eine neue und, wir dürfen wol sagen, höhere Stufe erklommen. Diese und gleichartige Denkschwierigkeiten liegen hinter ihm. Die „Anteilnahme" der Dinge an den Ideen, in welcher vordem deren Lösung gefunden ward, „glänzt durch ihre Abwesenheit", wie denn die an und für sich existierenden Urbilder nach ihrer Erhöhung im „Sophisten" gar auffällig in den Hintergrund treten. Die „Ideen" hat Platon — fast fühlt man sich so zu scherzen versucht — unter Verleihung des Götterranges in den Ruhestand versetzt.

Die „mitwirkenden" Künste werden in sieben Klassen geschieden, je nachdem sie Urprodukte, Werkzeuge, Behältnisse, Nahrungs-, Schutz-, Trag- oder Beförderungs- und Ergötzungsmittel liefern — eine Einteilung, die das äußerlich verschiedenartigste unter die Einheit je eines gemeinsamen Zweckes zusammenfaßt, wie denn z. B. Kleider, die Mehrzahl der Waffen und außerdem Stadtmauern zusammen die Klasse der Schutzmittel bilden.[3] Der Staatskunst näher stehen, aber doch nur als ihr dienstbare Verrichtungen, die Feldherrnkunst gleichwie die mit einiger Ironie behandelten Leistungen des Wahrsagers und des Priesters. In der

sich anschließenden Erörterung über die Staatsformen, deren drei gezählt werden: die Einherrschaft, die Mehrherrschaft und die Vielherrschaft (Monarchie, Oligarchie, Demokratie), wird der wirtschaftliche Gesichtspunkt, der in der betreffenden Partie des „Staates" eine so große Rolle spielte, fallen gelassen und für unwesentlich erklärt. Nicht ob Reiche oder Arme, sondern ob Einsichtige oder Einsichtslose das Regiment führen, mache einen eingreifenden Unterschied. Daß nun jemals die Einsicht einer irgend größeren Zahl zuteil werden könne, das wird rundweg geleugnet. Gebe es doch in keiner griechischen Stadt auch nur fünfzig gute Brettspieler, geschweige denn ebensoviele gute Staatsmänner. Auch ob die Herrschaft unter freiwilliger Zustimmung der Beherrschten oder gegen deren Willen geübt wird, auch diese Unterscheidung sei nicht eine wahrhaft belangreiche. Als entscheidend gilt einzig und allein das Maß der Einsicht der Herrschenden, wobei der gute Wille mit dieser wie untrennbar gepaart erscheint, nicht anders als wie im „Staate" die Figur des Philosophen mit der des Gerechten zuletzt in eins zusammenschmilzt.

Es folgt die Untersuchung, die den Kern des Dialogs ausmacht, die Verhandlung der Frage nämlich: sind Gesetze notwendig und heilsam? Das wird vorerst geleugnet. Es wird den Gesetzen vorgeworfen, daß sie der Mannigfaltigkeit der Lagen und Fälle nicht gerecht werden können. „Unmöglich kann das durchweg Einfache für das niemals Einfache passen." [1] Wenn ein Arzt eine Reise antritt, für die ins Auge gefaßte Dauer seiner Abwesenheit den Patienten schriftliche Anordnungen zurückläßt, dann aber bei seiner unerwartet frühen Heimkehr die Witterungs- und Gesundheitsverhältnisse verändert findet — welch ein Tor wäre er doch, wenn er dem Wechsel der Umstände nicht Rechnung tragen, sondern sich an jene Niederschrift sklavisch gebunden erachten wollte! Aber freilich, wo die vollendete Einsicht fehlt, dort sind Gesetze, „die Frucht langer Erfahrung und das Werk achtbarer Ratgeber", immerhin ein Zweitbestes, ein annehmbares Surrogat. Sie lassen sich jenen Vorschriften vergleichen, welche die Gymnastiker den Preiskämpfern erteilen. Es sind das Regeln, welche auf die feiner abstufende, individualisierende Behandlung der Einzelfälle verzichten und in groben Umrissen die der Mehrzahl der Personen regelmäßigerweise zuträgliche Lebensweise vorzeichnen. Hier spricht Platon von einer „zweiten Fahrt", von einer neuen Suche nach dem besten Staat. Diese Fahrt wird ihn von dem nichts regelnden philosophischen Absolutismus des „Staates" zu der alles regelnden Legislation der „Gesetze" führen. Die Hälfte des Weges bezeichnet der „Staatsmann". Oder vielmehr: der Geist seines Verfassers ist schon im neuen Hafen angelangt, während sein Herz noch am alten Ufer haftet. Der Mythos sagte uns, daß wir nicht mehr im goldenen Zeitalter weilen, daß wir auf das Vollkommene verzichten müssen. Platon ist von Pessimismus ange-

wandelt, aber in der Entsagung noch lange nicht so weit fortgeschritten wie in den „Gesetzen". Sein Gemüt ist von Bitterkeit erfüllt, und mitten durch die scheinbare Ruhe und Sachlichkeit seiner Ausführungen dringen starke Gefühlstöne, Schmähungen des „Chors von Satyren und Kentauren", der „Gaukler", der „sophistischesten unter den Sophisten". Doch gilt seine Erbitterung nicht mehr in erster Reihe der Demokratie, für die er jetzt weniger Haß als Verachtung empfindet. Sie heißt ihm die unwirksamste und darum die schlechteste der drei Regierungsformen, w e n n diese insgesamt gesetzmäßig gehandhabt werden; im entgegengesetzten Falle mache ihre Schwäche sie zur unschädlichsten und darum besten unter ihnen. Vom Königtum gilt in beiden Richtungen das genaue Gegenteil, während die in der Mitte stehende Aristokratie eine Mittelstellung im Guten wie im Schlimmen einnimmt. Diese veränderte Schätzung der Demokratie hängt augenscheinlich mit dem Niedergang und der Entkräftung der demokratischen Heimat zusammen. Es ist das Athen, welches selbst die Beredsamkeit eines D e m o s t h e n e s nur mehr zu gelegentlichen Kraftanstrengungen zu galvanisieren vermag, die einst stolze Seebeherrscherin, die sich allgemach in das „Mütterchen" verwandelt, das (um mit dem Redner D e m a d e s zu sprechen) „Tränkchen schlürft und in Pantoffeln einherschleicht". Platons heftigste Invektiven scheinen anderen Staaten und anderen Staatsmännern zu gelten.[1] Der Gedanke liegt nahe, daß es die Vorgänge auf Sizilien sind, die jetzt sein stärkstes Interesse und seinen nachhaltigsten Unwillen erregen (vgl. S. 422).

Der Dialog schließt nicht, ohne daß der Leser eine denkwürdige Selbstberichtigung des Verfassers zu verzeichnen vermöchte. Ihr Gegenstand ist nichts Geringeres als die von Platon so lange festgehaltene sokratische Lehre von der E i n h e i t d e r T u g e n d. Mit einiger Beflissenheit wird der Anlaß zu dieser Berichtigung gesucht. Es sei eine Hauptaufgabe des Staatslenkers, durch die Ehe die Verbindung ungleichartiger Naturen und mittelst dieser eine Ausgleichung gegensätzlicher Anlagen herbeizuführen. An diesen Rat wird eine „ungewohnte", ja „erstaunliche" und als „ein Wagnis" bezeichnete Darlegung geknüpft: innerhalb der Tugend selbst bestehe eine Art von Unterschied oder vielmehr ein scharfer Kontrast, nämlich der zwischen der Selbstbescheidung (Sophrosyne) und der Tapferkeit.[2] Dieser gehe auf den weit allgemeineren, auch in der Körperwelt, in der Erkenntnis und in der Musik obwaltenden Gegensatz der Schärfe, Heftigkeit und Raschheit zur Milde, Stetigkeit und Langsamkeit zurück. In einseitiger Steigerung führe das eine dieser Elemente zur Gewalttätigkeit, ja zur Tollheit, das andere zu Feigheit und Erschlaffung. Die Scheu vor dem, was man die „Inzucht der Temperamente" nennen möchte, ist bemerkenswert genug; noch bemerkenswerter der, man darf sagen, heraklitische Weitblick, mit welchem

diese Antithese durch das Doppelreich der Natur und des Geistes verfolgt und die Notwendigkeit des Zusammenbestehens und der Versöhnung der Gegensätze betont wird. Das Bemerkenswerteste aber ist der Bruch mit dem sokratischen Intellektualismus, der sich bei Platon zwar auch früher schon häufig vorbereitet hat und niemals bis zu seinen äußersten Konsequenzen gediehen ist, an unserer Stelle aber wohl in eine größere Tiefe als jemals zuvor oder nachher hinabreicht. Die Selbstberichtigung erscheint im Gewande eines Ausfalls gegen den rückständigen Antisthenes, dessen der Begriffsstarrheit entstammende „Wortklauberei“ auch an einer anderen Stelle des „Staatsmanns“ unverkennbar gemeint und gegeißelt wird. Nirgendwo zeigt sich Platon selbst von solchen Neigungen freier als in diesem Werke, in dem er „mit den Worten es nicht allzu ernst zu nehmen“ und vielmehr „die schwierige Sprache der Tatsachen“ verstehen zu lernen rät. Seine Befreiung von den Fesseln des Eleatismus ist vollendet; ein Hauch von baconischem, von modern-induktivem Geiste hat ihn gestreift.[1]

Achtzehntes Kapitel.

Platons „Philebos“.

Mit dem „Sophisten“ und dem „Staatsmann“ ist der „Philebos“ eng verwandt.[2] Das kann uns zunächst eine kleine Stileigenheit lehren, die in anderen platonischen Werken vereinzelt, häufiger im „Theätet“, in jedem jener drei Gespräche dagegen geradezu massenhaft auftritt. Ich meine Wendungen von der Art wie: „Hier tritt uns dieses Argument entgegen.“ „Welches?“ — „Es ergibt sich dieser Unterschied.“ „Welchen meinst du?“ Die Dialogform ist zu einem ganz äußerlichen, leicht entbehrlichen Behelf geworden. Die langen didaktischen Auseinandersetzungen des „Timäos“ und der „Gesetze“ stehen in Sicht. Demgemäß fehlt der Persönlichkeit der Mitunterredner auch fast jede ausgesprochene Eigenart. Gar bezeichnend ist es in diesem Betracht, daß der eine bestimmte These, das Prinzip der Hedonik oder Lustlehre, vertretende Philebos sogleich am Anfang des Gespräches als ermüdet dargestellt wird und in den Hintergrund tritt, um dem farblosen Protarchos Platz zu machen. Des ersteren stärkere Beteiligung am Dialog hätte diesem eben den Stempel eines wirklichen Meinungsstreites aufgedrückt. Zu einem solchen hat dem Verfasser vielleicht die Lust noch

mehr als die Kraft gefehlt. Darum läßt er Sokrates eigentlich ein Selbstgespräch führen, während Protarch ihn (wie der jüngere Sokrates den eleatischen Fremden im „Staatsmann“) nur zur Fortsetzung drängt und um Erläuterungen angeht.

Allein nicht nur in formeller Rücksicht steht der „Philebos“ jenem Gesprächspaar ungemein nahe. Die alten Aporien, die sich an das Prädikationsproblem geheftet hatten und die im „Sophisten“ ihre Lösung fanden, werden als abgetan, ja als „kindliche Schaustücke“ und als Hemmnisse der Forschung bezeichnet. Hier wie dort sind die substanziellen Ideen zwar nicht aufgegeben, aber in den Hintergrund gerückt. Hier wie dort zeigt sich Platons Wirklichkeitssinn gleichmäßig erstarkt. Hier wie dort ist der Hauptbehelf der Tatsachenerkenntnis die klassifikatorische Dialektik, die nach dem Vorgang des „Staatsmannes“ auf die im „Sophisten“ allein herrschende Zweiteilung verzichtet, vor dem Überspringen der (an Bacos *axiomata media* erinnernden) „Mittelbegriffe“ auf ihrer Hut ist und in unzweideutigen Worten als die Grundlage aller wissenschaftlichen Entdeckungen gefeiert wird.[1] Das war sie in der Tat für Platon sowohl als für Aristoteles. Denn deren ursächliche Einsichten standen gar sehr hinter ihrem Überblick über das geordnete Nebeneinander der Dinge zurück. War ihnen doch die vornehmste Schule der Kausal-Erkenntnis, die physikalische Forschung, so gut wie verschlossen. Denn nicht nur war die Experimentierkunst an sich wenig entwickelt, auch was von ihr vorhanden war, wurde (hauptsächlich von Platon) als handwerksmäßige Verrichtung verachtet, und beide Denker waren von den besten Physikern des Zeitalters, den Atomisten, durch tiefgreifende Meinungsverschiedenheit getrennt. Im „Philebos“ wird aber — und das ist wohl zu beachten — das Einteilungs-Bemühen von dem getragen, was ihm allein wahrhafte Fruchtbarkeit und hohen Wert verleiht: von reicher und feiner Beobachtung.

Auch die dialektische „Vorübung“ fehlt dem „Philebos“ nicht. Die Stelle des „Anglers“ und der „Webekunst“ (vgl. S. 441 u. 451) nehmen die Grundzüge der Phonetik ein: es werden nämlich die Sprachlaute in ihre Arten gegliedert, als welche Stummlaute, Stimmlaute und Geräuschlaute gelten.[2] Das eigentliche Thema des Gespräches ist die Frage nach dem Wesen des Guten, genauer nach dem, was eine spätere Zeit das „höchste Gut“ genannt hat. Die Fragestellung darf uns befremden. Als die zwei Bewerberinnen um den höchsten Preis treten nämlich, genau wie an einer Stelle des „Staates“, die „Lust“ und die „Einsicht“ auf. Gar nahe liegt der Einwurf, daß die Einsicht selbst, von allen ihren untergeordneten, im Dienste der Lust stehenden Leistungen abgesehen, auch ganz unmittelbar (was niemand besser als Platon weiß) eine Lustquelle ist und daher nicht mit Fug dem allgemeineren Begriffe der Lust gegenübergestellt werden kann. Allein die Identifizierung der Einsicht

mit dem Guten war historisch gegeben, als eine Lehre des Sokratikers Eukleides, dem hierin die Kyniker nahestanden; und anfänglich wenigstens mildert Platon die Schiefe jenes Gegensatzes, indem er seiner Altersneigung gemäß alsbald ein Kompromiß vorschlägt. Weder Lust allein noch Einsicht allein schaffe die Glückseligkeit; diese sei vielmehr die Frucht ihrer „Mischung". Schon dieser, der erste, Schritt der Erörterung vollzieht sich in einer methodisch gar denkwürdigen Weise. Wieder wendet Platon wie am Beginne des „Staates" (vgl. S. 359) die experimentelle oder Differenzmethode an. Er entkleidet im Gedanken das von Lust erfüllte Leben jedes Beisatzes von Intelligenz, das mit Intelligenz gesättigte jeder Zutat von Lust, und vergleicht diese beiden miteinander. Nun beweist er die Unzulänglichkeit des bloß lustvollen Lebens damit, daß diesem mit der Erinnerung und Erwartung wesentliche Lustquellen verschlossen sind. Auch würde das mangelnde Selbstbewußtsein solch ein Wesen nur eine Lust empfinden lassen, wie etwa auch Austern oder anderes derartige Seegetier sie empfinden mag. Die andere Alternative, das ausschließlich intellektuelle, von keinem Hauch der Lust oder auch des Leides gestreifte Leben wird, wohl im Hinblick auf das kynische Ideal, als Apathie bezeichnet und ohne eingehende Zergliederung als für Menschen ungeeignet verworfen.

Nachdem die Notwendigkeit der Mischung eingeräumt ist, entsteht die Frage nach dem Wertverhältnis der in sie eingehenden Elemente. Hierzu wird gar weit ausgeholt. Die Untersuchung greift auf die Urprinzipien der Dinge zurück und erkennt deren zunächst zwei: das Unbegrenzte und die Grenze. Hierin zeigt sich Platon von Pythagoreern und zumal von dem (wahrscheinlich jüngeren) Zeitgenossen des Sokrates, von Philolaos, beeinflußt.[1] Alles was Intensitätsgrade besitzt, wird — offenbar, weil die Grade ein Kontinuum bilden und immer weiterer Teilung zugänglich scheinen — zum Unbegrenzten gerechnet. Alles Maß und alle Zahl, nicht minder alle Maß- und Zahlbestimmtheit in sich schließenden Begriffe, wie die der Gleichheit, der Verdoppelung usw., gehören zum Bereich der Grenze. Aus der „Mischung" beider Prinzipien geht alle Schönheit und Kraft, alle Ordnung und Gesetzmäßigkeit hervor. So die leibliche Gesundheit oder die Musik, die letztere in der Weise, daß „das Hohe und Tiefe, das Schnelle und Langsame" (also gleichsam der Stoff des Tonsatzes wie des Rhythmus) durch das begrenzende Maß ihre Form oder Gestaltung erhalten. Demnächst wird dies Erzeugnis der Mischung selbst als ein drittes und deren Ursache, da nichts ohne eine solche sei, als ein viertes Weltprinzip anerkannt. Für die Entscheidung der Wertfrage ist damit eine Grundlage gewonnen, indem der Lust wie dem Leid als Unterarten des Unbegrenzten dessen niedrigerer Rang, der zum Bereich der Grenze gehörigen Einsicht die diesem eigentümliche höhere Würde zugesprochen wird. Hier

erfährt die strenge Gedankenfolge eine Unterbrechung durch einen Hymnus auf den Intellekt als den „König des Himmels und der Erde".[1] Wie an einer verwandten Stelle des „Sophisten" und wieder im zehnten Buch der „Gesetze" wird der Naturalismus, die Ansicht, welche die kosmischen Prozesse blindwirkenden Naturkräften zuschreibt und einer weltleitenden Intelligenz entraten zu können glaubt, mit äußerster Schärfe und nicht ohne einen strafenden Seitenblick auf Leukipp oder Demokrit verurteilt.

Nunmehr erfolgt etwas gar Auffälliges. Lust und Leid, die kurz vorher, abstrakt gefaßt, so darf man sagen, dem Bereich des Unbegrenzten zugeordnet wurden, werden jetzt dem dritten Urprinzip, dem der Gemeinschaft oder des Verbandes, zugeteilt. Es wird damit ihre Bedeutung für konkrete Wesenheiten, zumal für die animalischen, klargelegt, in der Art, daß das Leid als Begleitphänomen der den Verband auflösenden Prozesse, die Lust als Begleiterscheinung seiner Wiederherstellung, unter Vorwegnahme einer Kantschen Doktrin, angesehen wird. Dieser, der körperlich bedingten, Lust und Unlust wird die rein seelische Erwartungslust und -unlust, beiden als ein Drittes der Zustand affektiver Indifferenz gegenübergestellt. Mit diesem letzteren wird das bloß intellektuelle Leben, welches wohl auch das der Götter sein mag, identifiziert und ihm im menschlichen Dasein mindestens die zweite Rangstufe eingeräumt. Es folgen feinsinnige psychologische Erörterungen. Die bloß der Seele eigentümliche Lust sei durch Erinnerung bedingt. Einen Gegenstand derselben können nicht solche Affektionen bilden, die nur den Körper betreffen und, ehe sie zur Seele gelangen, erlöschen. Vielmehr müssen das „Erschütterungen" sein, die den Körper und die Seele durchzucken und die wir „Empfindungen" nennen. Diese werden vom Gedächtnis aufbewahrt; als Erinnerungen sind sie die Quellen einer rein psychischen Lust, die von der aus der Befriedigung körperlicher Begehrungen entspringenden Lust scharf geschieden wird. In die Begehrung gehe freilich gleichfalls ein rein psychisches Element ein, nämlich die auf Erinnerung beruhende Erwartung des Begehrten. Damit sei Lust oder Leid verknüpft, je nachdem die Erlangung des Begehrten erhofft oder an ihr gezweifelt wird; daneben enthalte die Begehrung aber jedenfalls ein Element der Unlust, das der körperlichen Entbehrung entspringt.

An dieser Stelle entsteht die Frage, ob es „wahre" und „falsche" Lust- und Unlustempfindungen gebe.[2] Das Problem war offenbar bereits vielfach verhandelt worden. Das erkennt man sowohl aus der Raschheit und Sicherheit, mit der die Antworten erfolgen, als auch daraus, daß der jugendliche Protarch sich auf das beruft, was er darüber „gehört" hat. Die Unanwendbarkeit der Prädikate „wahr" und „falsch" auf jene Empfindungen wird zunächst mit vortrefflichen, wahrscheinlich aus dem Kreise der Hedoniker stammenden Argumenten behauptet. Nicht

den Affekten selbst seien jene Prädikate zuzusprechen, sondern den Vorstellungen oder Meinungen, denen Lust und Unlust entstammen oder in deren Begleitung sie auftreten. Der wissenschaftliche Denker in Platon liegt indes mit dem Moral-Enthusiasten in Streit und wird schließlich von diesem überwunden. Nicht ohne Gewaltsamkeit wird den wohlbegründeten Einwendungen zum Trotz an jener Unterscheidung festgehalten und es wird als „falsch" ebenso die im Traum empfundene Lust wie auch jener Lustzuwachs bezeichnet, der durch den Gegensatz gegenwärtiger Lust zu einer vorangehenden erheblichen Unlust bedingt ist. Wir verweilen nicht bei diesem (schon von Theophrast[1] eindringlich bekämpften) Fehlschluß, der aus Platons auch anderwärts wahrnehmbarem Bestreben erwachsen ist, ethische und ästhetische Bewertungen dem Bereich des subjektiven Gefühles zu entziehen und sie auf vermeintlich objektive Kriterien zu gründen. Ebensowenig soll uns die schon im „Gorgias" begegnende Verwechslung des „Guten" im Sinne moralischer Güte mit dem „Guten" im Sinn eines Gutes oder wertvollen Besitztums kümmern.[2] Wir ziehen es vor, aus der Fülle eindringender Beobachtungen und wohlbegründeter Unterscheidungen das Wichtigste hervorzuheben. Kaum irgendwo ist der echt wissenschaftliche Geist in Platon so lebendig und so fruchtbar, wie er sich im „Philebos" zeigt. Denn der Begriffskünstler stützt sich hier auf den Seelenkundigen; die behende und gelenke Dialektik wird diesmal an einem überquellend reichen Erfahrungsmaterial geübt. Dieses tiefernste Streben nach unbefangener Sachlichkeit betätigt sich unter anderem darin, daß Platon die Pfeile seiner Polemik auch gegen „Feinde des Philebos", d. h. wider Gegner der Hedonik, richtet, die ihm augenscheinlich sehr sympathisch sind, in ihrer Bekämpfung der Lustlehre aber über das Ziel zu schießen scheinen, indem sie die Lust überhaupt leugnen und, was als solche gilt, für etwas rein Negatives, für bloße Schmerzlosigkeit, erklären.[3] Wer diese als Vertreter einer „nicht unedlen Sprödigkeit" und zugleich als hochverdiente Naturforscher bezeichneten Denker waren, wissen wir nicht. Doch werden es schwerlich andere als Platon persönlich befreundete Pythagoreer gewesen sein, wobei man zunächst an Archytas denken möchte.

2. Wir kommen zu den Hauptergebnissen der Untersuchung. Mit packender Anschaulichkeit, mit einer, man darf sagen, erschreckenden Lebenswahrheit wird das Übermaß der den stärksten Trieben entstammenden Genüsse, der heftigsten Arten der Lust, geschildert und schon durch diese Schilderung (überdies aber auch noch durch den Nachweis ihrer vielfachen Vermischung mit heftiger Entbehrungs-Unlust) verurteilt. Ausdrücklich verwahrt sich hier Platon gegen die Zumutung, als habe er diese Bemerkungen auf Philebos, d. h. auf die durch ihn vertretenen Hedoniker, gemünzt. In der Tat bedurften sie dieser Belehrung

ganz und gar nicht. War doch der „ausnehmend sittenstrenge“ Eudoxos ebensowenig als der genußliebende Aristipp geneigt, die blindwütige Gier, deren Walten Platon mit so abstoßenden Farben schildert, oder gar die Herrschaft zu preisen, welche die sinnliche Leidenschaft über Geist und Gemüt der Menschen ausübt.[1] Unmöglich konnten ihre Anhänger, wenn sie die Lustgefühle auch nur mit den rationellen Maßstäben der Stärke, der Dauer und der Reinheit oder Ungemischtheit maßen, der der Animalität angehörigen Lust eine sehr hohe Rangstufe einräumen, so fern es ihnen auch lag, durch einseitige Ausmalung der hier in Frage kommenden Auswüchse mit Platon der Askese den Weg zu ebnen.

Eine Mischung von Lust und Unlust wird auch auf rein seelischem Gebiet anerkannt, in den Affekten des Zorns, der Sehnsucht, des Mitleids usw. Es wird an die Rachsucht erinnert, die nach Homer „süßer als Honig“ ist, nicht minder an die „tränenreiche Freude“, welche die Tragödie gewährt. Ja selbst der Komödie soll, weil wir über die nicht ohne alle Pein wahrgenommenen Fehler und Schwächen auch der uns Befreundeten lachen, solch eine Mischung nicht abgehen. Endlich ist es das Schauspiel der Wirklichkeit selbst, „die Tragödie und Komödie des Lebens“, welcher derart gemengte Empfindungen entkeimen.[2] Diesen Mischprodukten treten die reinen oder ungemischten Genüsse gegenüber, allen zuvor die hier zum erstenmal ans Licht gezogenen ästhetischen Elementarempfindungen. Nicht nur partiell und nicht bloß relativ schön, sondern immer, ganz und an und für sich schön seien gewisse Linien und Formen, ferner gewisse Farben und Töne, endlich auch Gerüche, die zwar einigermaßen tiefer gestellt, aber doch um ihrer völligen Leidfreiheit willen unter diese Kategorie gereiht werden. Es folgen die Lustempfindungen, welche die wissenschaftliche Erkenntnis begleiten. Nicht ohne eine den Widerspruch herausfordernde Kühnheit wird die vollständige Reinheit oder Schmerzfreiheit dieser Lustgefühle behauptet und dabei sowohl der Schwierigkeiten des Lernens wie des von Platon selbst, vor allem im „Menon“, so drastisch geschilderten Hungers nach positiven Lösungen und des durch das Kreuzverhör erzeugten Mißbehagens vergessen. Platon geht weiter. Er behauptet, daß der kleinste Betrag völlig reiner Lust dem größten Betrag gemischter Lust vorzuziehen sei. Worauf ruht diese Behauptung? Sie wird durch die Wiedereinführung der Kategorie der Wahrheit vermittelt: das Ungemischte, Reine, Echte sei das Wahre. So stützt Platon die einer argumentativen Begründung unzugängliche Bevorzugung auf eine dem Gegenstand fremde (aus dem Gebiete der Erkenntnis herangeholte und dem des Gefühls aufgenötigte) Unterscheidung. Zu demselben Ziele führt ein zweiter Weg. Es wird der Unterschied zwischen Werden und Sein betont. „Wir haben gehört“, und zwar von den Hedonikern selbst, daß die

Lust allezeit ein Werden, niemals ein Sein ist. Damit war offenbar nur gemeint, daß die Lust als Empfindung ein seelischer Vorgang oder Prozeß ist, nicht minder als etwa das Denken oder das Wollen. Alles Werden aber — so wird nun gefolgert — ist Mittel zu einem Sein; darum kann auch die Lust nur Mittel, nicht Zweck und somit kein Teil des Guten sein. Daran reiht sich ein ironischer Dank, der den „feinen Köpfen" für dieses ihr angeblich selbstmörderisches Zugeständnis gespendet wird. Unter seelischem Sein, so mochten sie ihrerseits erwidern, ist doch nichts anderes zu verstehen als ein seelischer Dauerzustand; und somit kann das Argument im besten Falle nur besagen, daß solche Dauerzustände und nicht Momentanempfindungen erstrebenswerte Ziele sind. Dem also verstandenen Einwurf ist aber jene Form der antiken Hedonik gerecht geworden, welche in der „zuständlichen Lust", d. h. in der heiteren Seelenstimmung, das Lebensziel erblickt hat. Wer ferner die Lust für ein Gut erklärt, der müsse — so fährt Platon fort — ein Leben verwünschen, in welchem es nicht Durst oder Hunger und die andern Unlustempfindungen geben würde, durch welche die entsprechenden Lustempfindungen bedingt sind. Der Einwurf trifft nur jenen Teil der Lustlehre, der sich auf die aus der Befriedigung von Bedürfnissen entspringende Lust bezieht. Und er trifft auch diesen in entscheidender Weise nur unter der Voraussetzung, daß die Befriedigungslust hinter der ihr vorangehenden Entbehrungsunlust quantitativ zurücksteht. Selbst dann konnten die Hedoniker erklären, daß diese Lust zwar kein positives G u t, aber als Minderung des sonst vorhandenen Übels ein gar sehr erstrebenswertes Z i e l sei. Außerdem stand ihnen die Antwort zu Gebote, daß ihre Lehre sich nur auf die tatsächlich gegebene Welt und Menschennatur beziehe, und daß ein hypothetisches, vielleicht gar nicht mögliches, jedenfalls uns unbekanntes und unerkennbares Dasein, wie es jenes hunger- und durstfreie, überhaupt völlig bedürfnislose Leben sei, sich jeder menschlichen Bewertung entziehe. Endlich erscheint hier noch die von uns bereits vorgreifend erwähnte Verwechslung von Gut und Güte, die sich bis zu der Behauptung zuspitzt, daß den Hedonikern selbst der allerbeste Mensch zur Zeit, da er Unlust empfindet, als schlecht und ebenso der schlechteste zur Zeit, da er Lust empfindet, als ein guter gelten müßte.

Diese logischen Gewaltsamkeiten werden alsbald wieder von einer Welle strenger Wissenschaftlichkeit abgelöst. Nach der scharfen Prüfung, der soeben die Lust unterzogen ward, wolle man auch der Einsicht, dem Geist und der Erkenntnis keine Schonung erweisen; auch hier gelte es, alles Morsche aufzuspüren und wegzuschneiden; nur das Reinste solle übrig bleiben und mit den reinsten Teilen der Lust verglichen werden.

Hier tritt uns nichts Geringeres als der Begriff der exakten Wissenschaft zum erstenmal in voller Klarheit entgegen: der Begriff einer auf „Zählen, Messen und Wägen" gegründeten Erkenntnis.[1] Unsere Leser erinnern sich einer beiläufigen Anspielung auf diesen Begriff in Platons „Euthyphron" (vgl. S. 284), der eine Stelle des „Staates" zur Seite geht, nicht minder der Klage eines tiefsinnigen Arztes, daß die Heilkunst auf „Maß, Gewicht und Zahl" verzichten und sich mit der „körperlichen Empfindung" begnügen müsse (vgl. I[4] 247). Vereinigt erscheinen die drei Mittel exakter Erkenntnis bereits in einem Verse des Sophokles, der sie Erfindungen des Kulturheros Palamedes nennt, während sein Vorgänger Äschylos dem menschenfreundlichen Titanen Prometheus nur die Erfindung der „Zahl" als des „sinnreichsten aller Kunstgriffe" geliehen hat. Der exakten oder maßbestimmenden Erkenntnis tritt im „Philebos" die auf „Schulung der Sinne" beruhende Empirie gegenüber, wobei die bloße Übung oder „Routine" nicht mehr die gleiche Geringschätzung wie im „Gorgias" erfährt.[2] Hierauf werden die praktischen Künste, je nachdem sie sich der Präzisionsinstrumente, wie das Richtscheit, der Zirkel, die Meßschnur u. dgl. m. es sind, bedienen oder aber dieses Grades der Genauigkeit entbehren, voneinander gesondert. Noch tiefer greift eine, auch dem „Staat" nicht fremde, Unterscheidung innerhalb der exakten Wissenschaften selbst. Eine andere sei z. B. die Arithmetik, die mit „ungleichen Einheiten", z. B. zwei Rindern oder zwei Heeren, und diejenige, die mit Einheiten hantiert, die nicht den allerkleinsten Unterschied aufweisen. Dasselbe gelte von der Geometrie. In diesem ganzen Bereiche wird somit die reine oder abstrakte Wissenschaft der auf die Sinnendinge angewandten gegenübergestellt; jener wird der weitaus höhere Grad von Strenge und Genauigkeit zugesprochen, und hierin wird sie nur noch von der Dialektik übertroffen, als deren Objekt die unwandelbaren, an und für sich seienden Wesenheiten bezeichnet werden.

3. Ehe die Summe der Erörterung gezogen wird, erfolgt noch ein Rückblick auf den Gang des Gespräches. Philebos, der Vertreter der Hedoniker, hatte in der Lust das geeignete Ziel für das Tun aller Lebewesen erkannt und damit das Gute identifiziert. Sokrates hatte vorerst behauptet, daß beides nicht zusammenfalle, und daß die von anderen (von Eukleides und den Kynikern) an die Spitze der Lebensziele gestellte Einsicht an der Natur des Guten mehr Anteil habe als die Lust. Es war ferner zugestanden worden, daß weder die bloße Lust noch die bloße Einsicht zur Glückseligkeit ausreiche, sondern daß es hiezu einer Mischung beider bedürfe. Diese Mischung wird nun vollzogen. Es gilt, aus den zwei Quellen, von denen die eine „gleichsam mit Honig", die andere „mit nüchternem und stählendem Wasser" gefüllt ist, den er-

forderlichen Trank in richtigen Verhältnissen zu mischen. Zuvörderst werden die Erkenntnisse insgesamt gemengt: mit den reinsten auch die trüberen; mit denen, die sich auf das Unwandelbare und an und für sich Seiende beziehen, auch jene, welche die Welt des Werdens und Vergehens zu ihrem Gegenstande haben. Die Notwendigkeit, hier nicht allzu wählerisch vorzugehen, wird durch ein drastisches Wort erhärtet: „sonst könnte ja keiner von uns auch nur den Weg nach Hause finden." Anders in betreff der Lustarten. Darüber sollen „der Geist und die Einsicht" selbst entscheiden. Diese erklären nun: bloß die „wahren und reinen" Lustarten sind zuzulassen; „nicht jene, die in den Seelen, welche wir bewohnen, tollen Aufruhr erzeugen, die unser Heranwachsen oft verhindern und unsere Sprößlinge zumeist verderben". So ist die Mischung zur Zufriedenheit der Unterredner vollbracht. Jetzt wird nach den Prinzipien geforscht, die der Mischung vorstehen. Da werden zuerst das M a ß und das richtige Verhältnis als die Ursachen erkannt, ohne welche ja eine angemessene Mischung nicht zustande komme, ja ohne die es überhaupt keine eigentliche Mischung, sondern höchstens ein wirres Durcheinander gebe. Nun gelten aber allenthalben das Maß und die Verhältnismäßigkeit als Schönheit und Tugend, und somit sei die Natur des Guten, der wir nachspüren, in den Bereich der Schönheit entflohen. Dazu geselle sich die Wahrheit, die ja doch in die Mischung mit eingegangen sei. So werde denn das Gute nicht in einer, sondern in drei Gestalten ergriffen, als Schönheit, Wahrheit und Verhältnismäßigkeit.

Von neuem entsteht die Frage, ob die Lust oder die Einsicht „dem Besten in Göttern und Menschen", wie hier das „Gute" heißt, näher verwandt sei.[1] Man weiß, wie die Antwort ausfallen wird. Mit einer Emphase, die an die emphatischeste Stelle des „Staates" erinnert (vgl. S. 388), wird Protarch eingeladen, allen Nahen sowohl als Fernen die Botschaft zu verkünden, daß die Lust nicht das erste Besitztum und auch nicht das zweite ist. Die 1. Stelle nehme vielmehr das „Maß" ein, die 2. „das Schöne, das Verhältnismäßige, das Vollendete und Ausreichende", die 3 „der Geist und die Einsicht", die 4. „Wissenschaft, Künste und richtige Meinungen", die 5. die von leidvoller Beimischung freien oder reinen Lustarten. (Mit annähernder Genauigkeit kann man unter 1. das Mathematische verstehen, unter 2. dessen Einbildung in die Erscheinungswelt, unter 3. die es aufnehmenden geistigen Faktoren, unter 4. seine Anwendung auf das Bereich objektiver Tatsachen, unter 5. seine Gefühlswirkung mittelst der überwiegend auf Formverhältnissen beruhenden ästhetischen Elementarempfindungen.) „Im sechsten Geschlecht aber", so heißt es mit einer Anspielung auf den Vers einer orphischen Dichtung, „mag unser Lied verstummen".[2] Noch einmal wird der Gang der Untersuchung zusammengefaßt und daran die Mahnung geknüpft, dem Zeugnis

„aller Rinder und aller Pferde" weniger zu vertrauen als „den von der philosophischen Muse eingegebenen Reden".

4. Zu gelegener Zeit werden wir an die „Muse" erinnert. Platon unterschied drei Seelen. In seiner Brust hat in der Tat solch eine Dreiheit gewaltet: die Seele des Dichters, des Sittenlehrers und des wissenschaftlichen Denkers. Die Dichterkraft war im Verfasser des „Philebos" noch nicht vollständig erloschen. Doch erschöpft sich ihre Wirkung in der Bewältigung der Aufgabe, die Stimme des Moralisten zu verstärken, der hier, so sehr wie sonst vielleicht nur im „Phädon", von asketischen Tendenzen angewandelt ist. Dieser, man darf sagen, orphisch-pythagoreïschen Gefühlsströmung begegnet indes die auf strengste Sachlichkeit und sorglichste Genauigkeit abzielende Denkrichtung, die uns vom „Sophisten" und vom „Staatsmann" her so wohl bekannt ist. Ergreifend wirkt es, zu sehen, wie diese beiden Strömungen miteinander ringen und wie Platons heißer Wunsch, sein Ideal nicht bloß zu verkünden und einzuschärfen, sondern auch dessen unbedingte Geltung zu e r w e i s e n, ihn in Widersprüche mit den von ihm selbst zu Beginn des Dialogs vorgezeichneten methodischen Regeln verstrickt. Oder könnte man ihn nicht an sein eigenes Mahnwort, die „Mittelbegriffe" nicht zu überspringen und dadurch falschen Verallgemeinerungen zu steuern, dort erinnern, wo er das Extrem der Sinnenlust mit abschreckenden Farben schildert und diesen äußersten Spezialfall zugleich zum Typus aller und jeder Stillung der Naturbedürfnisse erhebt? Und wenn auch die trüberen empirischen Erkenntnisse darum Achtung verdienen sollen, „weil sonst keiner von uns auch nur den Weg nach Hause fände", warum — so möchte man Platon zurufen — mißachtest du die Triebe, die uns den Weg ins Dasein wiesen, die uns darin festhalten und deren Erlöschen der Vorbote unserer Auflösung zu sein pflegt? Wie sehr der dithyrambische Schwung der Schlußreden des „Philebos" der gerade in diesem Gespräche so angelegentlich erstrebten Denkstrenge Abbruch tut, das sieht jeder aufmerksame Leser. Wir heben nur e i n e n Punkt hervor. Die „Verhältnismäßigkeit" wird zur „Schönheit" gerechnet; sie ist also mit dieser identisch oder verhält sich doch zu ihr wie eine untergeordnete Art zur übergeordneten Gattung. In diesem wie in jenem Falle war es unzulässig, sie der Schönheit zu koordinieren, was trotzdem sogleich dort geschieht, wo von den „drei Gestalten des Guten" die Rede ist.[1]

Der Dialog als ein Ganzes ist nicht sowohl, wie das gangbare Urteil lautet, „dunkel und schwerfällig", als widerspruchsvoll. Zu Beginn ist Platon vom lebendigsten Eifer beseelt, der Theorie, die von dem Luststreben als einem Urphänomen des menschlichen und tierischen Willens ausgeht, um darauf eine Lebensregel zu bauen, volle Gerechtigkeit zu erweisen. Er faßt demgemäß die „Lust" im weitesten Sinn auf,

ersetzt dieses Wort mit seinen einengenden und erniedrigenden Assoziationen gelegentlich durch andere, wie „Freude" und „Genügen", und erwähnt die Lust auch „des Sittsamen an seiner Sittsamkeit oder des Vernünftigen an seiner Vernunftbetätigung."[1] Dann jedoch verschlingt sich mit der streng wissenschaftlichen Untersuchung die Bekämpfung des Lustlebens im vulgären Sinne des Wortes; es gelingt Platon weniger und weniger, die beiden Fragen auseinanderzuhalten. Nur die völlig ungemischten und damit dem Bereich der Bedürftigkeit ganz und gar entrückten Lustarten finden Gnade vor seinen Augen; die Naturtriebe hingegen, auf denen die Fortdauer der Individuen und der Gattung beruht, verweist er insgesamt nicht nur an den ihnen gebührenden Platz; er identifiziert sie vielmehr mit ihren extremsten Äußerungen und gelangt schließlich zu jener Diatribe, die selbst vor der Verhöhnung der als Sachwalterin des Genußlebens angesehenen wissenschaftlichen Hedonik nicht zurückscheut.

Die Durchsichtigkeit der Ergebnisse und die Sicherheit der Beweisführung schädigt noch ein anderer Umstand. Für Platons Altersphase ist nichts bezeichnender, als die gewaltige Erweiterung seines Horizonts. Schon in den Schlußerörterungen des „Staatsmanns" hat uns der Fernblick überrascht, der menschliche Tendenzen zu kosmischen ausdehnt. Nicht anders im „Philebos". Das „Gute", nach dessen Wesen geforscht wird, ist nicht mehr bloß das Prinzip des menschlichen, sondern zugleich jenes des kosmischen Heils. Die Frage wird demgemäß derart ausgeweitet, daß die Antwort nur mehr aus allerdings allumfassenden, aber eben darum auch inhaltsarmen Abstraktionen bestehen kann. Die Vagheit der Lösungen, desgleichen die falsche oder doch irreleitende Analogie — sie bilden den Schatten jenes Lichtes, das wir heraklitischen Tief- und Weitblick nennen durften. Wir werden in der letzten, der pythagoreïsierenden, Phase der Ideenlehre diese Tendenz ihren Gipfel erreichen sehen, ihr vorher aber in der Lehre von Mikroskosmos und Makroskosmos begegnen, die im „Timäos" einen so breiten Raum einnimmt.

Neunzehntes Kapitel.

Der „Timäos und der „Kritias".



Ein historischer Roman und ein physikalisches Märchen — so darf man den Inhalt dieser zwei Gespräche bezeichnen, ohne gegen die Platon gebührende Ehrfurcht zu verstoßen. Geraume Zeit nach der Vollendung des „Staates" nahm sein Verfasser den fallen gelassenen Faden wieder auf und ging daran, das an sich schon so um-

fangreiche Werk durch einen Anbau zu vergrößern.[1] Es bekundet sich hier dasselbe Streben nach systematischer Vollständigkeit, nach Erweiterung der ursprünglich ohne den Gedanken an eine Weiterführung geschaffenen Werke, wie bei der Fortsetzung des „Theätet“. Die Analogie reicht weiter. Beide Male hat Platon eine Tetralogie geplant, deren letztem Glied jedoch die Ausführung nicht zuteil ward. In unserem Fall ist die Tat noch weiter hinter der Absicht zurückgeblieben, da auch das dritte Stück der Trilogie, der „Kritias“, unvollendet blieb, ja inmitten eines Satzes abbricht.

„Timäos“ und „Kritias“ knüpfen an den Inhalt des „Staates“ an, nicht an seine Form. Andere Gesprächspersonen treten auf: neben Sokrates der Namensträger des ersteren dieser Dialoge, Timäos, ein um seiner philosophischen Bildung willen gerühmter, hochangesehener Bürger und Staatsmann des unteritalischen Lokri, fast sicherlich ein persönlicher Freund Platons, dem dieser seine Naturtheorien wohl in der Absicht in den Mund legt, damit eine Dankesschuld gegen ihn selbst und gegen andere Vertreter der pythagoreïschen Schule abzutragen. Die dritte Person, zugleich der Hauptredner des nach ihm benannten zweiten Dialogs, ist Platons hochgeschätzter Großohm, der unsern Lesern wohlkannte Kritias (vgl. S. 198 f. und 239 ff.); die vierte Hermokrates, welcher der Hauptsprecher in einem gleichnamigen Gespräch sein sollte, für uns gleich diesem selbst ein bloßer Schatten.[2] Das sind die Personen, mit welchen Sokrates am Tage vorher eine Unterredung gepflogen haben will, deren Inhalt im Eingang des „Timäos“ rekapituliert wird. Er deckt sich in weitem Umfang, aber keineswegs vollständig, mit jenem des „Staates“. Diese inhaltlichen Abweichungen haben ebensosehr wie die Verschiedenheit der hier und dort genannten Gesprächsteilnehmer die Verwunderung der Ausleger erregt und manche von ihnen zu Hypothesen geführt, die uns als abenteuerliche gelten. Wir glauben, den einen wie den andern Umstand aus den Absichten, die Platon bei der Abfassung des „Timäos“ und des „Kritias“ geleitet haben, in befriedigender Weise erklären zu können.

Dem Verfasser des „Staates“ ward der Vorwurf nicht erspart, daß er eine Utopie geschaffen, ein der Verwirklichung unfähiges Staats- und Gesellschaftsideal entworfen habe. Ein Echo dieser übrigens selbstverständlichen Klage tönt uns noch aus der Kritik entgegen, der Aristoteles das Werk seines Meisters unterzogen hat (vgl. S. 404). Daneben erklang ein anderer Vorwurf, von dem uns Krantor, ein Enkelschüler Platons, der älteste Kommentator des „Timäos“, Kunde gibt: Platon sei den heimischen Traditionen untreu geworden und habe sich zu einem Schüler der Ägypter gemacht, wobei die Spötter ohne Zweifel an die kastenartige Gliederung des platonischen Musterstaates dachten. Zu diesen von außen kommenden Anklagen gesellte sich sicherlich ein Gefühl

des Mißbehagens in Platons eigener Brust. Der Sproß eines uralten adeligen Hauses, der Nachkomme der attischen Könige, konnte sich nicht in der Rolle eines grundstürzenden Neuerers, eines klügelnden „Sophisten“ gefallen, als der er ja in der Tat eben um seiner Staatsreform willen dem Isokrates gegolten hat (vgl. S. 332). Diesem Chor von anklagenden Stimmen antwortete Platon mit einer Darstellung, die ihre Vorwürfe entkräften und zugleich seinem Heimatsgefühl, der Pietät für die Vaterstadt, die er so oft zu schelten nicht umhin gekonnt hatte, eine glänzende Genugtuung gewähren sollte. Diese Darstellung setzte sich aus Wahrheit und Dichtung zusammen, doch in der Art, daß auch die Fiktion nicht eine ganz und gar willkürliche war und der Täuschung anderer ein gut Teil Selbsttäuschung voranging. Platon glaubte wesentliche Züge seines Staatsideals in der grauen Vorzeit seiner Heimat wiederzufinden. Schon mehrmals konnten wir wahrnehmen, wie sich ihm die geschichtliche Perspektive verschoben hat, und wie er halb unwillkürlich dazu gelangt ist, eine Spiegelung seines Zukunftsbildes in der Vergangenheit zu erblicken (S. 381, vgl. auch 395). Dieser Glaube fand in historischen Tatsachen oder doch in gangbaren Meinungen über diese einen gewissen Anhalt, einen Stützpunkt für die ganz eigentlich sagenbildende Tätigkeit, die das nur halb Bekannte den Bedürfnissen des Gemüts gemäß färbt, ergänzt und ausgestaltet. Platons „Wächter“, sein von aller niedrigen Sorge freier, allen unedlen Beschäftigungen entrückter, die Volksmasse väterlich leitender und hütender Herrenstand, war einer echten Aristokratie, zumal dem verklärten Bild einer solchen, wie es in den Überlieferungen altadeliger Familien selbst fortlebt, keineswegs unähnlich. Gesteigert ward diese Ähnlichkeit, wenn man die zum praktischen Kommunismus hinneigenden Sitten und Einrichtungen Spartas für uralt griechisches Gemeingut hielt und sie der athenischen Vorzeit gleichfalls zusprach. Selbst die kastenartige Scheidung der Volksklassen ermangelte in dieser nicht jedes Vorbilds. Zum mindesten war der Glaube an die einstige scharfe Sonderung der Stände weit verbreitet, wie denn auch Aristoteles in der „Staatsverfassung der Athener“ deren drei, die Eupatriden oder Adeligen, die Landbauern und die Handwerker, kennt, und zwar als mit politischen Gerechtsamen ausgestattete Volksteile, deren jeder an der Wahl der zehn Archonten einen verhältnismäßigen Anteil besaß.[1] Selbst eine so waghalsige Neuerung, wie es seine Emanzipation der Frauen war, mußte Platon nicht notwendig als ein bloßes Erzeugnis der sokratischen „Denkerwerkstatt“ gelten, um die Sprache des Aristophanes zu sprechen; nicht „Wolkenkuckucksheim“, sondern das Athen seiner Ahnen war, so meinte er, die Stätte ihres Ursprungs. Die Schutzgöttin der Stadt, die „Vorkämpferin Athena“, die auf der Höhe der Burg mit Speer und Schild

gerüstet thronte, war ihm diesmal die Bürgin seines Glaubens. Sie lieferte ihm den Beweis dafür, daß dereinst „die kriegerischen Beschäftigungen Männern und Frauen gemein waren"; und wenn sogar die vor allen als unweiblich geltenden kriegerischen, warum nicht auch alle anderen?[1]

Zwei Folgerungen ergeben sich aus dem Gesagten mit Notwendigkeit. In der Rekapitulation der Idealverfassung des „Staates", die Platon der Schilderung ihres vermeintlichen, der vorhistorischen athenischen Urzeit angehörigen Gegenbildes voranschickt, mußten die Züge fehlen, an deren Vorhandensein in jener Urzeit er weder selbst glauben noch seine Leser glauben machen konnte. Darum mußte dieser Auszug dort abbrechen, wo die wissenschaftliche Ausbildung der „Wächter", wo der ihre Tätigkeit krönende Betrieb der Dialektik, wo die all diese Forderungen begründende und vertiefende Wissenschaftslehre einsetzt. Und ebenso mußten als Teilnehmer an dem neuen und darum auch an dem ihm angeblich vorangegangenen früheren Gespräche Männer eingeführt werden, welche den gewandelten Absichten des Verfassers entsprachen. Deshalb ist vor allem von Glaukon und Adeimantos, den Brüdern Platons, nicht mehr die Rede; sie machen gewissermaßen dem Kritias Platz, seinem einer früheren Generation angehörenden Großoheim, der jene auf die athenische Vorgeschichte bezüglichen Mitteilungen in frühem Knabenalter von seinem hochbetagten Großvater, dem älteren Kritias, vernommen haben will, der sie seinerseits wieder dem mit seinem Vater Dropides eng befreundeten, weitgereisten und geschichtskundigen Gesetzgeber und Dichter Solon verdankt.

2. Der quasi-historischen Bewahrheitung geht die quasi-experimentelle zur Seite. Ein erstaunliches Unterfangen, dessen Verständnis uns nicht leicht fällt. Der bereits erwähnten Rekapitulation läßt nämlich Sokrates die Bemerkung folgen, es ergehe ihm ähnlich wie dem Betrachter eines schönen Gemäldes; wie diesen, so wandle auch ihn die Lust an, die Gestalten, an denen sein Blick sich geweidet hat, nicht nur ruhend zu sehen, sondern sie in Bewegung zu versetzen.[2] Gerne würde er von Kämpfen des Musterstaates, von seinem Verhalten gegen andere Staaten, von ruhmreichen Leistungen seiner Bürger vernehmen. Das ist das Stichwort, auf welches Kritias wartet, um jene Erzählung zum Besten zu geben, die angeblich auf Solon und auf dessen Gewährsmänner, auf ägyptische Priester, zurückgeht, welche sie wieder uralten Aufzeichnungen entlehnt haben sollten. Damit beginnt die wundersame Mär von den Bürgern des Athen der grauen Vorzeit. Es genügt Platon nicht, seinen und seiner Landsleute Vorfahren Einrichtungen zu leihen, die den von ihm ersonnenen des „Staates" in wesent-

lichen Zügen gleichen; es genügt ihm nicht, den wider ihn erhobenen Vorwurf des „Ägyptisierens“ dadurch abzuwehren, daß er die Ägypter zum entlehnenden Teil macht. Er weiß auch von den Großtaten der Ahnen, vor allem von dem wunderbaren Siege zu berichten, den seine Vaterstadt vor 9000 Jahren über die Bewohner der Atlantis, einer im westlichen Meere gelegenen und seither versunkenen Insel, errungen hat. Diese Erzählung wird im „Timäos“ begonnen und im „Kritias“ fortgesetzt, aber nicht beendigt. Welcher, so dürfen wir fragen, war der Zweck, den Platon mit dieser überkühnen Fiktion verfolgt hat?

Kein Zweifel, die „Lust zu fabulieren“ ist im Dichter-Philosophen an sich groß; sie findet in den lehrhaften Werken seiner Spätzeit nicht mehr am Aufbau des Dialogs, an der Ausmalung der Szenerie, an der farbenreichen Charakteristik der Gesprächspersonen, an dem Wechselspiel mannigfach gearteter Reden jene Befriedigung, die ihr z. B. im „Symposion“ oder im „Phädros“, im „Gorgias“ oder im „Protagoras“ gewährt ward. Wir begreifen es, daß sie sich nunmehr ein eigenes Bett gräbt und gleichsam zu einer Neben- oder Sonderströmung im Geiste Platons wird. Damit haben wir wohl eine prädisponierende, nicht aber die eigentlich erzeugende Ursache des rätselhaften Vorgangs aufgedeckt. Platon ist auch im Greisenalter kein bloßer Märchenerzähler geworden. Die Fabelei dient sicherlich einer lehrhaften Absicht; und welche diese war, das wird uns nicht undeutlich durch des Sokrates Wunsch verraten, die Idealgestalten des „Staates“ gleichsam in Aktion zu setzen. Es galt in noch wirksamerer Weise, als der Vergleich der Einrichtungen des Idealstaates mit denen Ur-Athens es vermochte, die Zweifel zu besiegen, die gegen die Lebensfähigkeit jener Gestalten, gegen die Ausführbarkeit und Heilsamkeit jenes Entwurfs geäußert worden waren, nicht minder verwandte Bedenken, die in Platons eigenem Geist erwacht waren, niederzuschlagen. Das klingt befremdlicher, als es in Wahrheit ist. Hier kommt unserem Verständnis eine moderne Parallele zu Hilfe. Ein hochbegabter französischer Romanschriftsteller des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts hat in seinem „Experimentellen Roman“ gar ernstlich die Überzeugung ausgesprochen, durch die lange Reihe seiner fiktiven Erzählungen die Psychologie gefördert zu haben, sie in höherem Maße gefördert zu haben, als das jedem fein- und tiefsinnigen Beobachter der Menschennatur zu gelingen pflegt.[1] Er glaubte durch die streng folgerichtige Ableitung der Handlung aus den ihr zugrunde gelegten, auf „menschliche Dokumente“ aufgebauten Charakteren etwas dem Experiment des Naturforschers nahe Verwandtes, eine wahrhaft wissenschaftliche Leistung vollbracht zu haben. Platons Absehen war, so meinen wir, auf etwas ganz Ähnliches gerichtet. In einer Selbsttäuschung, die in dem einen Falle nicht unbegreiflicher ist als in dem anderen, befangen, übersah er das Element

von Willkür, das seiner Schilderung unter allen Umständen anhaften mußte. Gewiß hätte er sich in der Fortsetzung des „Kritias“ aufs redlichste bemüht, Charaktere und Handlungen darzustellen, wie sie sich ihm aus seinen Prämissen, aus den im Idealstaat verwirklichten Einrichtungen und Erziehungsweisen, mit Notwendigkeit zu ergeben schienen. Mit der idealen Schönheit der Charaktere, mit der Trefflichkeit ihres Handelns hätte er den Beweis für die Gediegenheit der geplanten Institutionen, für die Würdigkeit der gesteckten Ziele und für die Tauglichkeit der diesen dienenden Mittel zu erbringen geglaubt. Mit anderen Worten: er hätte seiner Fiktion jene Aufgabe zugewiesen, welche der Naturforscher durch die experimentelle Bewahrheitung eines auf deduktivem Wege gewonnenen Ergebnisses zu erfüllen pflegt.

Platon hat das kaum begonnene Unternehmen im Stich gelassen. Wohl aus keinem anderen Grunde, als weil der echt wissenschaftliche Sinn in ihm trotz alledem zu stark war, weil er solch ein auf arger Selbsttäuschung beruhendes Unterfangen zwar ersinnen, aber nicht ausführen konnte, ohne seiner trügerischen Natur gewahr zu werden. So besitzen wir denn nicht den in Aussicht genommenen Bau selbst, sondern nur die Vorhalle, die zu ihm führen sollte: die Schilderung jenes gewaltigen Weltreichs, das von Poseidon gegründet und von seinen Nachkommen, je zehn verbündeten Königen, verwaltet wurde — ein Reich, das durch die Güte des Klimas und die Fruchtbarkeit des Bodens, durch den Reichtum an Edelmetallen, durch die Großartigkeit seiner Wasserbauten und durch die Pracht seiner Tempel und Paläste alle Länder der Erde überbot, das seine Herrschaft über die (Afrika und Asien zusammengenommen an Umfang übertreffende) Insel Atlantis hinaus auf viele dahinterliegende Eilande und auf Teile des westlichen Festlandes selbst erstreckte, ja sie durch Eroberung bis an die Grenze Ägyptens in Afrika und in Europa bis an jene Italiens erweitert hatte.[1]

Inwieweit diese platonische Fiktion auf dem Grunde von Volkssagen ruht, inwiefern der Glaube an das Dasein eines ausgedehnten Westlandes der Voraussetzung einer nicht völlig ungleichmäßigen Verteilung der Landmassen über die östliche und westliche Halbkugel entstammt ist, inwieweit endlich die jetzt urkundlich beglaubigte Tatsache eines vom Westen her erfolgten Einbruchs erobernder „Seevölker“ in Libyen und Ägypten an der Ausgestaltung dieser Vorstellung einen Anteil hat — über all das sind uns nur unsichere Vermutungen gestattet.

3. Doch wie dem auch sein mag, der historische Roman bildet nur die Umrahmung der Naturtheorien Platons. Über diese zu berichten ist eine nicht durchaus erfreuliche Aufgabe. Steht doch ihre Fruchtbarkeit in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Dunkelheit. Als so rätselvoll hat der Inhalt des „Timäos“ allezeit gegolten, daß der Streit über

seine Auslegung schon in der ersten Generation der platonischen Schule begonnen und bis auf den heutigen Tag gewährt hat.[1] Erst in späten Jahren ist der Philosoph an die Naturforschung herangetreten; eben darum hat er diesen Teil seines Systems dem schon vollendeten, alle anderen Stücke seines Gedankenbaues umfassenden „Staat" als eine Ergänzung nachgeschickt. Auch dann hat er, wie er uns ausdrücklich sagt, die Naturerkenntnis nur als eine Nebenbeschäftigung, als eine Art von Zeitvertreib, betrachtet und behandelt.[2] Daß wir hier überdies auf die Grenzen seiner Begabung stoßen, ist offenkundig. Noch offenkundiger, daß sich Platon durch Verschmähung der auf diesem Gebiete am meisten wirksamen Methoden die zu wertvollen Ergebnissen führenden Wege selbst versperrt hat. Ja in dieser Abkehr von den heilbringenden Forschungsweisen ist der „Timäos" noch über den „Staat" hinausgeschritten. Wird das Experiment im „Staat" belächelt (vgl. S. 375 f. u. 455), so wird es im „Timäos" verworfen. Anläßlich eines der Farbenlehre angehörigen, von Vorgängern unternommenen physikalischen Versuches wird das Experiment als ein Übergriff in das Bereich des Göttlichen, gleichsam als eine Überhebung des Menschengeistes bezeichnet. Damit war das wichtigste Hilfsmittel der Naturforschung nicht mehr bloß mißachtet, sondern als ein religiöser Frevel verpönt worden.

Die Anknüpfung der Naturtheorien an den Roman der Atlantis ist eine äußerliche und recht sehr gewaltsame. Die Erzählung solle nicht fortfahren, ehe die Menschenentstehung geschildert ist, und diese setze wieder die Weltentstehung voraus![3] Allein das Band, das diese Teile des Werkes im Geiste seines Urhebers zusammenschloß, ist ein ungleich innigeres und festeres. Vom Wesen der Gerechtigkeit war die Untersuchung im „Staat" ausgegangen; zu ihm kehrt sie auf weiten Umwegen im „Timäos" zurück. Die Ethik erhält einen kosmischen Unterbau.[4] Die ganze Natur wird ethisiert, und zwar in folgender Weise. Die Analogie zwischen Individuum und Staat genügt Platons weit und weiter ausgreifendem Geiste nicht mehr; sie dehnt sich zur Analogie zwischen dem Menschen und dem Universum aus. Die Gerechtigkeit ward, wie unsere Leser sich erinnern, auf das richtige Verhältnis zwischen den drei Teilen der menschlichen Seele zurückgeführt. Diesem entsprach das richtige Verhältnis der drei Stände des Idealstaates. Jetzt erweitert sich Platons Umblick ins Unermeßliche. Die Dreiteilung wird auf die Weltseele erstreckt, und von dem angemessenen Verhältnis dieser drei Teile wird der Bestand des Universums abhängig gedacht. Ward vordem die Gerechtigkeit als die Grundlage menschlicher Glückseligkeit angesehen, so wird sie gleich dem „Guten" des „Philebos" jetzt als die Basis des kosmischen Heils erkannt. Und desgleichen gilt die gesamte organische Welt in ihren Wandlungen als

von der Vorherrschaft und der Minderung der Gerechtigkeit bedingt. Diese Wandlungen bilden eine absteigende Linie; der zuerst ins Dasein getretene Mann sinkt allmählig durch moralische Entartung zunächst zum Weibe, dann zum Tier und innerhalb der Tierreihe immer tiefer, bis zur Pflanze, hinab. Das ist der Kern der platonischen Deszendenzlehre — einer Deszendenzlehre im ganz eigentlichen Sinne, während die moderne Abstammungstheorie, da sie eine aufsteigende Stufenfolge von Lebewesen annimmt, vielmehr eine Aszendenzlehre heißen könnte.[1] Dieselbe Norm wie für die Gattung gilt auch für den Einzelnen. „Durch Verlust und Erwerb der Einsicht und der Unvernunft" sinken die höheren zu niedrigeren und steigen die niedrigeren mittelst der Seelenwanderung gelegentlich wieder zu höheren Wesen empor. Es ist die orphische Lehre von dem „Sündenfall der Seele", die hier im Verein mit der pythagoreïschen Metempsychose zu einer weltumfassenden Theorie ausgeweitet wird. Orphik, Pythagoreïsmus und Sokratik reichen sich die Hand zum Aufbau einer Ansicht vom Kosmos, die durch Größe und Erhabenheit des von ethischen Antrieben beherrschten Denker-Dichters ebenso würdig ist, wie sie durch den Mangel an tatsächlicher Begründung unser Befremden erregt; ein Befremden, das jedoch bald durch die nachfolgenden Überlegungen gemindert wird. Durch seine religiöse Sinnesweise von den Atomisten getrennt und dadurch der einzigen damals zugänglichen Schule des echten Naturverständnisses beraubt, konnte Platon kaum anderen als pythagoreïschen Lehrmeistern folgen, von denen er zwar die Strenge der Ableitung, den Sinn für Harmonie und Ordnung, nicht aber Verschmähung der Willkür in den Grundannahmen zu lernen vermochte. Er selbst war deduktiver Mathematiker, aber ganz und gar nicht induktiver Physiker. Seine Physik war, wie man mit Recht bemerkt hat, Biologie, und seine Biologie ward zur ethisch gefärbten Psychologie. So entstand ihm ein Weltbild, das durch innere Übereinstimmung, durch strenges Ebenmaß, endlich durch ethische Abzweckung den Sinn gefangen nimmt, aber jeder wahrhaften Erfahrungsgrundlage ermangelt. Dieses Weltbild gilt es nunmehr ins Auge zu fassen.

Platon erklärt im „Timäos", nur „glaubhafte Meinungen", nicht gesicherte Erkenntnisse darbieten zu können.[2] Wie dem Autor, so ergeht es auch seinem Interpreten. Er kann keine sichere, nur eine mehr oder weniger wahrscheinliche Auslegung vorbringen. Mitunter nicht einmal diese, sondern nur einander widerstreitende Deutungen, die er dem Leser zur prüfenden Auswahl vorzulegen sich bemüßigt sieht.

An die Spitze seiner Darlegung stellt Timäos einen Schöpfungsakt der hier gleichwie im „Sophisten" und im „Staatsmann" „Werkmeister", „Vater" und „Erzeuger" genannten obersten Gottheit.[3] Diese schafft eine Weltseele, durch deren Besitz die Welt zu einem Organis-

mus wird: als solcher heißt sie bald ein lebendes Wesen, bald auch eine „selige Gottheit". Einen Keim dieser bereits im „Philebos" laut gewordenen Auffassung kann man schon im orphischen Mythos vom Weltei, ferner in einem Gleichnis des Anaximenes erkennen (vgl. I[4] 48 und 78); vorgebildet ist sie auch in der pythagoreïschen Lehre vom Atemholen der Welt (vgl. I[4] 115). Auch des Xenophanes Allgeist kommt der platonischen Weltseele nahe genug (vgl. I[4] 132). Doch besteht hier ein bemerkenswerter Unterschied. Der Pantheïsmus des Xenophanes schließt jede Transzendenz aus. Der in der übersinnlichen Welt der Ideen heimische Geist Platons hingegen konnte die Welt für beseelt, ja für eine Gottheit halten, ohne darum auf eine über der Welt stehende, sie schaffende und lenkende oberste Gottheit zu verzichten.

Jener Schöpfungsakt ist ein zwiefacher. Nach dem Vorbilde der Ideen ward die vernunftbegabte Weltseele, nicht minder aber ihre Hülle, der Welt-Körper oder Himmel, geschaffen. Da die Gottheit gut ist, so wollte sie, daß alles gut sei, und hat es denn auch „nach Möglichkeit" so geordnet. Nach Möglichkeit![1] Ein schwerwiegendes Wort, das auf Schranken der göttlichen Macht hinweist. In der Tat wird ein dem Guten widerstrebendes, „Notwendigkeit" genanntes Prinzip namhaft gemacht, das von der Vernunft begütigt und beschwichtigt, aber nicht überwunden worden sei. Neben diesem und dem Vernunftprinzip wird noch ein drittes anerkannt, die „Ursache der ungeordneten Bewegung", welche ursprünglich in der räumlichen Welt gewaltet und von der Gottheit zur Ordnung herübergeleitet worden ist. Hier tritt unserem Verständnis die erste große Schwierigkeit entgegen. Mit dem Himmel oder dem Welt-Körper, so heißt es an einer anderen Stelle, ist die Zeit entstanden, wobei wir wieder, mindestens leise, an orphische Kosmogonien gemahnt werden (vgl. I[4] 72).[2] Wie läßt sich dieser Ausspruch mit der Annahme jener, der Schaffung des Welt-Körpers vorangehenden ungeordneten Bewegung, somit eines schon vorher in der Zeit verlaufenden Prozesses vereinigen? Groß war hier die Ratlosigkeit antiker Erklärer. Einen scharfsinnigen Lösungsversuch kennt bereits Aristoteles: Platon rede von einer „Entstehung" der Welt und der Zeit, nicht anders als wie man geometrische Figuren vor den Augen der Lernenden „entstehen" läßt, nur zum Behuf der Verdeutlichung, ohne dabei an ein reales Entstehen oder an ein Nacheinander des in Wirklichkeit nebeneinander Bestehenden zu denken. (Man ziehe eine Linie, füge in einem bestimmten Winkel eine andere an sie, und was dergleichen mehr ist.) Mit Recht hat Aristoteles diese Auskunft eine unzulängliche genannt. Mehr Scheinbarkeit besitzt ein zweiter antiker Versuch, den man in Kürze und in moderner Terminologie also wiedergeben kann: Platon meine mit der „ungeordneten Bewegung"

in Wahrheit nicht eine dereinst vorhandene aktuelle Bewegung, sondern stelle unter diesem Bild eine Tendenz dar, einen allezeit wirksamen Widerstand gegen die geordnete Bewegung, der nur zum Behuf der Veranschaulichung als ein vormals von jeder Schranke befreiter, selbständig in die Erscheinung tretender Faktor geschildert wird. Gern möchte man sich mit dieser Auskunft befreunden. Ihr steht jedoch der Umstand im Wege, daß genau dieselbe Darstellung im „Staatsmann" begegnet und es gar wenig wahrscheinlich ist, daß ein Autor sich zweimal, und in ganz verschiedenem Zusammenhange, derselben uneigentlichen und irreleitenden Ausdrucksweise bedient hat. Man wird also wohl annehmen müssen, daß Platon das Wort „Zeit" nicht in unserem Sinne gebraucht, sondern darunter eben die an den Bewegungen des Himmels (beziehungsweise der Himmelskörper) meßbar gewordene Zeit versteht.

4. Wir haben von der uranfänglichen ungeordneten Bewegung gesprochen. Welches aber ist der Gegenstand dieser Bewegung? Das ist ein Punkt, über den sich Platon nicht mit voller Deutlichkeit erklärt hat. Sollen wir ihm aber darum mit einer Anzahl neuerer Ausleger die Ungereimtheit zutrauen, er nehme eine Bewegung ohne ein Bewegtes an? Platon erkennt vielmehr, so verstehen wir ihn, ein ursprünglich form- und qualitätsloses Substrat jener Bewegung und aller Werdeprozesse an, eine Urmaterie, die er mehrmals die „Pflegerin", dann wieder den „Schoß" oder die „Mutter" alles Werdens nennt. Dieses „schwierige und dunkle", der vollsten Realität entbehrende Etwas aber, dem gegenüber er seine Ratlosigkeit ebenso freimütig als emphatisch bekennt, mit dem bloßen Raume zu identifizieren, davon ist er so weit entfernt, daß er vielmehr die Annahme des leeren Raums für eine unstatthafte erklärt und diesen aus seinem Weltbilde ganz und gar verbannt hat.[1]

Somit bedeutet der Schöpfungsakt für Platon nicht eine Schöpfung aus dem Nichts. Geschaffen wird der Kosmos, d. h. die geordnete Welt, indem der Demiurg oder Werkmeister dem Formlosen Gestalt, dem Ordnungs- und Regellosen Regel und Ordnung verleiht. Und nun, ehe wir weiterschreiten, noch ein Wort über den Demiurgen selbst. Da sein Wesen ganz und gar in Güte besteht, so liegt die Frage nahe, ob und wie er sich denn von der im „Staat" an die Spitze aller Wesenheiten gestellten Idee des Guten unterscheide. Er unterscheidet sich überhaupt nicht von ihr, so lautet eine wohlerwogene und wie folgt begründete Antwort.[2] Wäre nämlich der Demiurg mit der Idee des Guten nicht identisch, so würde er an ihr Anteil nehmen oder ihr nachgebildet sein und stünde somit tiefer als sie, was seiner stark betonten Stellung als oberste Gottheit widerspricht. Somit scheint die vollständige

Identifikation des Demiurgen mit der Idee des Guten kaum abzuweisen. Ihr stellt sich jedoch wieder ein der Beachtung wertes Hindernis in den Weg. Als wirksamste Potenz freilich und nicht bloß als ein ruhendes Urbild ward die Idee des Guten bereits im „Staat" verstanden, mittelst einer Erhöhung ihres Wesens, welche der Rest der Ideen erst im „Sophisten" erfährt (vgl. S. 445). Nun ist es aber Platon mit der durch den Demiurgen vollzogenen Weltbildung zweifelsohne voller Ernst. Denn daß die Welt „geworden" ist und nicht von Ewigkeit her besteht, das versichert er inmitten mancher Zweifel und Vorbehalte im Tone dogmatischer Gewißheit. Wie ließ sich aber — so müssen wir uns fragen — solch eine Schöpfertat, die ein einzelner Akt und nicht etwa eine stetige Einwirkung ist, einer Idee, d. h. einer objektivierten Eigenschaft, und sei sie auch die höchste von allen, beimessen? Wir wissen keine andere Antwort als diese: Die Erhöhung oder Verklärung, genauer gesprochen: die Vergöttlichung, der Ideen hat in Platons Geiste weitere und weitere Fortschritte gemacht. Nicht nur heißen ihm die Ideen an einer Stelle des „Timäos" geradezu „ewige Götter"; die Namen „Urheber", „Erzeuger", „Vater" begegnen, wie schon bemerkt, bereits im „Sophisten" und im „Staatsmann" ganz ebenso wie im „Timäos". Sie bezeichnen, so dürfen wir jetzt sagen, dort wie hier dasselbe Prinzip, das im „Staate" als die „Idee des Guten" erscheint. Sie dienen nicht einem bloßen Kostümwechsel; sie sind nicht gewählt, um Platons wahre Meinung zu verschleiern, sondern weil jenes höchste göttliche Prinzip für sein Bewußtsein einen Zuwachs an Persönlichkeit und damit, wie eben die Weltbildungslehre des „Timäos" zeigt, auch das gewonnen hat, was wir in einem andern Zusammenhange einen „Überschuß an Freitätigkeit" nannten (vgl. I[4] 22). Wie die großen Naturfetische für die alten Hellenen, so sind die Ideen für Platon gleichsam über sich selbst hinaus gewachsen. Nicht eine bewußte Anbequemung an die populäre Theologie werden wir daher vorauszusetzen haben. Allerdings verschweigt Platon zum mindesten etwas, wie seine Äußerung lehrt: „den Urheber und Vater dieses Alls zu entdecken, ist schwierig, und wenn man ihn entdeckt hat, ihn allen zu offenbaren, unmöglich".[1] Damit brauchte er aber, so meinen wir, nichts anderes sagen zu wollen, als daß er von der für ihn zu einer göttlichen Person gewordenen Verkörperung des Guten jede irgend entbehrliche anthropomorphische Zutat ferngehalten und dadurch dieses Urprinzip dem, was dem gemeinen Bewußtsein als eine Gottheit gilt, recht sehr unähnlich gemacht hat. Dem Volksglauben steht übrigens Platon im „Timäos" innerlich fremder als sonst irgendwo gegenüber. Das zeigt die von Ironie nicht freie Äußerung: den gangbaren Behauptungen in betreff der Götter der Mythologie fehle jeder Hinweis auf zwingende oder auch nur wahrscheinliche Gründe; allein dem Gesetz und dem Her-

kommen sei gläubige Folge zu leisten. Was ihn von der Volksreligion zurückstößt, ist jedoch nicht deren Polytheïsmus. Denn auch s e i n e oberste Gottheit steht nicht allein da; sie ist umgeben von der Schar der „ewigen Götter", der Ideen; sie erzeugt die „selige Gottheit", die da Kosmos heißt, und nicht minder die von einem Feuergewand umhüllten Seelen der Gestirne. Und nicht nur neben und unter dem Gott der Güte, auch ihm gegenüber stehen machtvolle Potenzen, die wir zum Teil schon kennen gelernt haben als „Notwendigkeit", d. h. als eine dunkle, dem Guten widerstrebende Urmacht, und als die unregelmäßig wirkende oder „erratische Bewegungsursache". Vereinigt und gesteigert werden diese Gewalten in den „Gesetzen", wo der „wohltätigen" Weltseele geradezu eine ihr feindliche und „das Entgegengesetzte vermögende" gegenübertritt.[1] Diesen Teil der platonischen Theologie gilt es um so nachdrücklicher hervorzuheben, da er von den Geschichtsschreibern der Philosophie oftmals ignoriert, bisweilen sogar geleugnet worden ist.

„Fort also mit jener bösen Weltseele!" So hat kein Geringerer als August B o e c k h ausgerufen und damit ein hochwichtiges Bestandstück der platonischen Götterlehre, zum größeren Ruhme ihres Urhebers, wie er augenscheinlich meinte, angetastet.[2] Und doch gereicht es dem Dichter-Denker zu nicht geringer Ehre, daß seine schönheitstrunkene Künstlerseele ihn gegen die Übel der Welt nicht blind gemacht, und daß er zugleich folgerichtig genug gedacht hat, um angesichts des Vorhandenseins des Übels die Allgüte der Gottheit nicht mit ihrer Allmacht vereinbar zu finden. Jene Güte konnte nur dann eine an sich schrankenlose heißen, wenn die Verwirklichung ihrer Absichten auf Schranken und Hemmnisse stieß. Auch hat die mit den Jahren wachsende Erfahrung im Verein mit dem allmählichen Schwinden des jugendlichen Sanguinismus die Macht des Übels in Platons Augen nicht unwesentlich gesteigert. Dafür sprechen die schon am Schluß des „Staates" geäußerten Zweifel an der Realisierbarkeit des dort entworfenen Gesellschaftsideals, Zweifel, die im „Staatsmann" einen stärkeren und in den „Gesetzen" den stärksten Ausdruck finden. Nichts natürlicher daher, als daß Platons durch trübe Erfahrungen verdüsterte Lebensansicht ihren Schatten auch auf sein Weltbild wirft und daß demgemäß die dem Guten oder, da dies für Platon dasselbe ist, die der Regel und Ordnung widerstrebenden Gewalten in diesem Bild zugleich einen breiteren Raum einnehmen und sich mehr und mehr zu einem einheitlichen Prinzip verdichten. Schon im „Theätet" war jedem Guten wie sein Schatten ein Übel beigesellt.[3] Aber es ist dort nur vom Erdenleben, nicht vom kosmischen Dasein die Rede. Im „Staatsmann" wechseln die Perioden der universellen „Unordnung" noch mit jenen der Ordnung und der uneingeschränkten Herrschaft der göttlichen

Güte. Im „Timäos" erscheint das Üble bereits als eine zwar gebändigte, aber stetig wirksame Macht, die jedoch mannigfache Namen trägt und noch nicht auf die Einheit eines obersten Prinzips zurückgeführt ist. Ein solches mußte übrigens den Tendenzen der platonischen Altersphilosophie gemäß ein seelisches sein. Was Wunder nun, daß Platon in seinem spätesten Werk auch diesen letzten, von seiner ganzen Entwicklung geforderten Schritt gewagt und neben die gute Weltseele ihr offenkundiges Widerspiel gesetzt hat? Wir dürfen hinzufügen, daß Platons pessimistische Tendenz in manchen Einzelausführungen weit stärker hervortritt als in ihrer prinzipiellen, theologisch-metaphysischen Fassung. Denn während der bösen Weltseele geringere Kraft als der guten beigelegt wird, und die ihr entsprechenden Prinzipien im „Timäos" nur den Rang störender, aber nicht vorwaltender und das Gute besiegender Kräfte einnehmen, zeigt die unseren Lesern schon bekannte Zoogonie oder Deszendenzlehre mit ihrem stetigen Herabsinken des Menschen zu immer niedrigeren Daseinsstufen ein geradezu pessimistisches Antlitz. Und zwar, wohlgemerkt, ohne den Ausblick auf eine dereinstige, mehr als ausnahmsweise Wiedererhebung, ein Ausblick, welcher der für Platon vorbildlichen orphischen Lehre vom „Sündenfall der Seele" nicht gefehlt hat.

Auch die Schöpfung der Weltseele, um zu dieser zurückzukehren, erfolgt nicht aus dem Nichts.[1] Es ist nicht sowohl eine Schöpfung im eigentlichen Sinne, als eine Mischung — ein Begriff, den wir schon im „Philebos" kennen gelernt haben. Hier berühren wir den abstraktesten, man darf wohl auch sagen: den abstrusesten, Teil der platonischen Philosophie. Den Gegenstand der Mischung bilden zwei Ursubstanzen, und zwar werden diese zunächst miteinander, dann in einem zweiten Gang auch mit dem Produkt der ersten Mischung gemengt. Diese zwei Ursubstanzen sind unseren Lesern nicht mehr völlig unbekannt. In dem soeben genanten „Philebos" erscheinen sie unter dem Namen der „Grenze" und des „Unbegrenzten". Im „Timäos" tragen sie andere Benennungen. Sie heißen „das Dasselbige" und „das Andere" (wobei die letzte Bezeichnung an den „Sophisten" erinnert), auch das „Unteilbare" und das „Teilbare"; und schon Platons Schüler haben hier auch von der „Einheit" und „dem Großen und Kleinen" oder der „Zweiheit" gesprochen.[2] Es sind dies von Platon fortgebildete pythagoreïsche Gedanken, die uns zum Teil an die „Tafel der Gegensätze" mahnen. Der Substanz der Ideenwelt steht die Substanz der Körperwelt gegenüber. Das Wandellose und sich selbst Gleiche, zugleich als die begrenzende, formende, zusammenfassende Einheit angesehen, das ist das Prinzip des Guten. Sein Widerspiel, das Prinzip der Veränderung, der Verschiedenheit, der Teilung und Zersplitterung, ist das Prinzip des Bösen. Hier darf man der platonischen Staats- und Sittenlehre nicht völlig vergessen.

Alle Mannigfaltigkeit auszulöschen, die Einheit weit über das bloße Bedürfnis des staatlichen Friedens hinaus zu verwirklichen, das konnten wir als das mit intensivstem Eifer erstrebte Ziel der platonischen Gesellschaftsordnung erkennen. Wieder sehen wir, wie sich dem greisen Philosophen der geistige Horizont ins Grenzenlose erweitert hat, wie ihm die Prinzipien des menschlichen Wohles und Wehes mit kosmischen Prinzipien zusammenfließen und wie diese wieder in den Bereich des Überweltlichen ihre Wurzeln schlagen. Nach der im frühen Altertum vorwaltenden Lehre von der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche wird das Einheitsprinzip der Weltseele, wie wir kurz sagen wollen, zugleich der Träger der Vernunfterkenntnis, das Zweiheitsprinzip der der Meinung; das Objekt jener höheren Erkenntnis sind die Ideen, jenes der niedrigeren die sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Am dunkelsten bleibt die aus der Mischung der beiden Ursubstanzen hervorgegangene Wesenheit. Diesem ihrem Ursprung gemäß muß sie ein Mittleres darstellen. Als ein Mittleres zwischen den Ideen und der Körperwelt hat Platon im „Staat" die mathematischen Formen bezeichnet. So wollte denn ein Teil seiner Nachfolger den Inbegriff eben dieser Formen auch hier verstanden wissen.[1] Die Bezeichnung dieses Mittleren als „Substanz" oder „usia" *par excellence* und die Natur der Mischung im „Philebos" (vgl. S. 456) machen es uns einigermaßen wahrscheinlicher, daß darunter das zu verstehen ist, was man in allerdings unplatonischer Terminologie die Einbildung der Form in den Stoff oder vielmehr das Prinzip dieser Einbildung nennen möchte.

Aus denselben Elementen wie die Weltseele wurden die Seelen der Gestirne und der auf Erden heimischen Wesen gebildet. In dem zuerst allein geschaffenen oder, richtiger, aus den stofflichen Elementen gebildeten Menschen wurden dem unsterblichen, zuvörderst auf einen Fixstern versetzten, Seelenteil zwei andere sterbliche Seelen beigesellt. Diese Dreiheit der vernünftigen oder Kopf-, der mutartigen oder Brust- und der Begierden- oder Unterleibsseele ist uns nicht mehr unbekannt (vgl. S. 341 und 367). Neu ist uns aber die durchgreifende Parallelisierung des Mikro- mit dem Makrokosmos. Wir heben einen Punkt hervor, der für Platons poetisch-konstruktive Art nicht wenig bezeichnend ist: wo wir vergleichen, dort hat Platon identifiziert. Auch wir mögen den Gang der Gestirne, die in wandellosem Gleichmaß ihre vorbestimmten Bahnen ziehen, mit dem wohlgeordneten, durch keinen Hauch des Affekts getrübten Fluß vernunftvoller Gedanken vergleichen. Für den Verfasser des „Timäos" sind menschliche Vernunftgedanken geradezu regelmäßige Rotationen innerhalb des als ein Abbild der Himmelskugel betrachteten Menschenhauptes. Desgleichen sollen die Vernunftgedanken der Weltseele auf Bewegungen seines Identitäts- oder Einheitselements beruhen, die sich in der Ebene des Himmelsäquators

vollziehen, während die unsicheren Meinungen oder Vorstellungen auf Bewegungen des zweiten, des Elements des „Andersseins", zurückgeführt werden, die in der Ebene der zum Himmelsäquator schräg gelagerten Ekliptik verlaufen. Wie die Vernunft zur Meinung, so verhält sich der immer sich selbst gleiche Umschwung des Fixsternhimmels zu der Bewegung der von „Wendungen und Irrgängen" nicht freien Wandelsterne. Doch wir haben uns eines Vorgriffs schuldig gemacht. Gilt es doch vorerst den Leib der Weltseele, den materiellen Kosmos, und sein Entstehen ins Auge zu fassen.

5. „Platon hat die Natur vermathematisiert" — so lautet ein ätzendes Spottwort antiker Kritiker.[1] In der Tat geht die Naturphilosophie des „Timäos" allenthalben von der Voraussetzung mathematischer und ihr entspringender rhythmischer Regelmäßigkeiten aus, auch in solchen Bereichen, in welchen die moderne Wissenschaft Derartiges zu entdecken kaum versucht und niemals vermocht hat. Den Philosophen leitet hier ein ästhetisches oder quasi-ästhetisches Bedürfnis und zugleich die Zuversicht, daß die Natur diesem Bedürfnis überall ein volles Genüge leiste. Es ist nicht schwer, die Grundlosigkeit dieser Erwartung und die Willkür der ihr entspringenden Methode zu durchschauen und zu geißeln. Schwerer ist es, das Element von Berechtigung, das ihr innewohnt, zu erkennen. Die wohlbegründete Ahnung allwaltender Gesetzmäßigkeit konnte bei Platon so wenig als bei seinen pythagoreïschen Vorgängern jene Art der Befriedigung finden, auf die sie in Wahrheit Anspruch erheben darf, da die hierbei vorausgesetzten kausalen Einsichten jenen Denkern fehlten, und „es war immerhin (wie wir schon einmal bemerken mußten) besser, wenn man die Gesetzmäßigkeit dort, wo sie nicht vorhanden ist, als wenn man sie überhaupt nicht suchte" (vgl. I[4] 99). Auch können moderne Beispiele wie jenes des großen Johannes K e p l e r und seines *Mysterium cosmographicum* lehren, daß die Grenze zwischen dem fast spielerischen Aufsuchen bloß scheinbarer Regelmäßigkeiten und der grundlegenden Erkenntnis vielumfassender Naturgesetze bisweilen eine fließende ist. Verhängnisvoller war eine andere Seite von Platons naturphilosophischer Methode. Er hat mit der Forderung des „Phädon", alle Forschung unter den Gesichtspunkt „des Besseren" zu stellen (vgl. S. 342), vollen Ernst gemacht und dieses teleologische Verfahren auch dort angewandt, wo das Bessere nicht einfach das Regelmäßigere, sondern das nach menschlicher oder nach spezifisch griechischer Lebensansicht Vorzüglichere oder gar nur das von Platons persönlichem Geschmack Bevorzugte war. Sein Werkzeug ist hier wie dort die aprioristische Deduktion, die bestenfalls von einem beliebig herausgegriffenen Stück der Erfahrung aus ihre weitreichenden Fäden spinnt.

Das Weltwesen, so ungefähr heißt es, sollte in die Erscheinung treten. Zu diesem Behufe mußte es sichtbar und tastbar werden. Die Sichtbarkeit erforderte Licht, die Tastbarkeit Erde. Bei diesen zwei Elementen konnte es aber nicht sein Bewenden haben. Denn um sie zur Einheit zusammenzuknüpfen, bedurfte es eines proportionalen Verhältnisses. Dieses erheischte das Vorhandensein von Mittelgliedern. Und zwar einer Zweizahl von solchen, da bei kubischen oder Körperzahlen solch eine Proportion — das Warum ist ein vielumstrittenes Problem der „Timäos"-Erklärung — nicht durch ein, sondern nur durch zwei Mittelglieder bewirkt werden kann. Nämlich nicht nach dem Schema $a^2 : ab = ab : b^2$, sondern vielmehr nach dem andern: $a^3 : a^2b = a^2b : ab^2 = ab^2 : b^3$.[1]

Auf dem Wege dieser Deduktion gelangt Platon zur empedokleïschen Vierzahl der Elemente, indem Wasser und Luft jene geforderten Mittelglieder in der Proportion der Grundstoffe abgeben. Wie Wasser zur Erde, so soll sich Luft zum Wasser und Feuer zur Luft verhalten und die Reihe: Erde, Wasser, Luft, Feuer soll den Fortgang von dem geringsten zum höchsten Maß der Beweglichkeit darstellen. Die Eigenart der vier Elementarstoffe aber wird auf die ihrer Urbestandteile, und zwar auf deren geometrische Beschaffenheit, zurückgeführt. Hierin soll Platon dem Philolaos gefolgt sein, der der abderitischen Atomistik eine pythagoreïsche entgegengesetzt zu haben scheint.[2] Den vier Elementen wurden als Grundformen vier von den fünf regelmäßigen Körpern zugewiesen: der Erde der Würfel, dem Feuer das Tetraëder (auch „Pyramide" schlechthin genannt), der Luft das Oktaëder, dem Wasser das Ikosaëder. Das Dodekaëder endlich hatte Philolaos dem himmlischen Feuer oder Äther zugeordnet, während Platon, wohl um die Vierzahl der Proportionsglieder nicht zu überschreiten, vielleicht auch um die Fünfecke des Dodekaëders zu meiden, von diesem Element absah, freilich um in der letzten Phase seines Philosophierens es wieder aufzunehmen.[3]. Kaum braucht es gesagt zu werden, daß es die züngelnde Gestalt der Flamme ist, welche den Urbestandteilen des Feuers die Pyramidenform zuerkennen ließ, sowie daß der Würfel um seiner Schwerbeweglichkeit willen als die Grundform des Erdelements galt. Läßt sich nun jede der sechs Seiten des Kubus in zwei gleichschenklige rechtwinklige Dreiecke zerlegen, so sind die Seitenflächen der drei übrigen vermeintlichen Grundkörper aus rechtwinkligen Dreiecken, die die Hälften gleichseitiger Dreiecke bilden, zusammengesetzt; darum sollten diese drei (Wasser, Luft und Feuer) ineinander übergehen können, während die radikale Verschiedenheit der Erd-Dreiecke diesem Element eine Sonderstellung anwies. Die Rätselfrage, ob Platon das Innere seiner Urkörper leer oder womit er es erfüllt dachte, läßt sich kaum anders als dahin beantworten, daß jene kleinsten Dreiecke ungeformte Urmaterie

umschlossen, deren Annahme auch noch durch mehrere andere sonst unlösbare Probleme der „Timäos“-Physik gefordert wird.[1] Die Ur-Dreiecke selbst aber galten als jeder Veränderung entrückt und spielten in der platonischen Physik die Rolle, welche Leukipp und Demokrit ihren Atomen vorbehalten hatten.[2] Platons Verhältnis zu den Atomisten ist übrigens ein eigenartiges. Er kennt ihre Theorien, er entlehnt ihnen hie und da eine einzelne Hypothese, aber er verhält sich im großen und ganzen zu ihrer Weltansicht schroff ablehnend und verschmäht als ein Mittel seiner Abwehr auch nicht den Spott und den Wortwitz; wie er denn in der Bestreitung einer unendlichen Vielzahl von Welten von dem Doppelsinn eines griechischen Wortes, das zugleich „unendlich“ und „unkundig“ bedeutet, wiederholten Gebrauch macht.

Aus den also *a priori* konstruierten Elementen wird nunmehr ebenso *a priori* der Kosmos konstruiert.[3] Weil die Kugelform die vollkommenste der Gestalten ist, muß sie dem vollkommensten der körperlichen Wesen, dem Universum, eignen. Damit wird das gerechtfertigt, was der Blick auf die Himmelswölbung dem wahrnehmenden Auge zeigt. Ja Platon legt sogar die Ursachen dar, warum der Kosmos, obgleich er ein lebendes Wesen ist, der Extremitäten und des Mundes entraten könne. Ersteres darum, weil ihm von allen denkbaren Bewegungsarten nur die vollkommenste, der Umschwung um sich selbst, gestattet sei; letzteres, weil er, der alles in sich schließt, keine Nahrung von außen aufnehmen könne, wie denn auch seine Fortdauer dadurch verbürgt sei, daß ihn nicht gleich anderen Wesen ein außer ihm Befindliches mit Krankheit oder sonstiger Schädigung bedroht. Verwandte Gedanken hat in unseren Tagen Gustav Theodor Fechner geäußert.

6. Es ist nicht die Aufgabe dieses Werkes, alle irrigen Meinungen auch großer Geister zu verbuchen. Nur was davon zu ihrer oder ihres Zeitalters Kennzeichnung dienlich oder für den Werdegang der Wissenschaft aufschlußreich ist, soll hier eine Stelle finden. Dahin gehört der in Platons astronomischen Lehren erkennbare Keim der Sphärentheorie, die alsbald üppig aufgeschossen ist, in dieser ihrer ausgebildeten Gestalt die Jahrhunderte, ja die Jahrtausende, überdauert hat und selbst von Kopernikus noch nicht aufgegeben ward.[4] Diese Theorie kann im Vergleich mit der philolaïschen Himmelslehre zugleich ein Rückschritt und ein Fortschritt heißen. Ein Rückschritt darum, weil sie die Gestirne an feste Träger heftete und sich damit von der tatsächlichen Wahrheit weiter entfernte als die Doktrin jener Pythagoreer, die bereits dazu gelangt waren, die Sterne frei im Raume schwebend zu denken. Als ein Fortschritt aber darf die Sphärentheorie darum gelten, weil sie ein an sich dazu wohlgeeignetes und beträchtlicher weiterer Vervollkommnung fähiges Mittel abgab, die auf die Gestirnbewegungen

wirkenden Kraftimpulse mit Treue und Genauigkeit abzubilden. Gemeinsam war dieser und der Lehre des Philolaos das Bestreben, von welchem alle wissenschaftliche Astronomie ihren Ausgang nimmt, nämlich der Versuch, ungleichförmige und unregelmäßige Bewegungen, die unser Auge am Himmel wahrnimmt, in die gleichförmigen und regelmäßigen Bewegungen, aus denen sie sich zusammensetzen, zu zerlegen. Die Art, wie die Hypothese des Philolaos diese Zerlegung bewirkte, ist unseren Lesern wohlbekannt (vgl. I [4] 93 ff.). Wie es kam, daß Platon, der sich in der Elementenlehre jenem Pythagoreer so eng anschloß, in der Himmelslehre einen ganz andern Weg einschlug, wird uns nicht gemeldet. Jedenfalls führte ihn dieser Weg inbezug auf zwei Grundfragen zu einer altertümlicheren, man kann geradezu sagen: zur primitiven Denkweise der Hellenen zurück. Es war wohl das religiöse Vorurteil, das hierbei seine Schritte lenkte. Einmal sollte die Erde wieder im Mittelpunkt des Weltalls ruhen. Nur im hohen Greisenalter, so erfahren wir durch den glaubwürdigsten aller Gewährsmänner, durch Theophrast, ist Platon hierin anderen Sinnes geworden.[1] Er hat es damals „bereut", die ehrwürdigste Stelle des Kosmos der Erde angewiesen zu haben — ein Bedauern, das wir vielleicht so verstehen dürfen, daß das in den „Gesetzen" wahrnehmbare Anwachsen seiner Geringschätzung des menschlichen Treibens sich auch auf die Wohnstätte des Menschengeschlechts erstreckt hat. Sodann aber führte die von Platon eingeschlagene Denkrichtung auch geradeswegs zum „ehernen Himmel" Homers, zu einer stofflich gedachten Himmelskugel zurück, an welcher die Fixsterne befestigt sind. Das Maß von Berechtigung, das dieser Vorstellungsweise innewohnt, können wir nicht besser ausdrücken als mit den nachfolgenden Worten eines namhaften amerikanischen Astronomen unserer Tage: „Es muß zugegeben werden, daß die Idee, die Fixsterne als an einer hohlen Kristallsphäre, die das Gewölbe des Firmaments bildet, befestigt zu betrachten, eine sehr natürliche war. Sie schienen die Erde zu umkreisen, Tag für Tag, Generation nach Generation, ohne die leiseste Änderung in ihren gegenseitigen Stellungen. Wenn zwischen ihnen keine feste Verbindung stattfand, so schien es unmöglich, daß Tausende solcher Körper ihre weiten Bahnen so lange Zeit hindurch zurücklegen könnten, ohne daß auch nur einer unter ihnen seinen Abstand vom andern änderte. Besonders schwer zu begreifen mußte es sein, wie sie sich alle um dieselbe Achse bewegen konnten."[2] Hierfür eine einheitliche Ursache zu suchen, war nicht im mindesten unwissenschaftlich; und wenn man bei dieser Suche so ganz und gar fehlgriff, so war das die natürliche Folge der Unkenntnis der in Wahrheit wirksamen einheitlichen Ursache: statt der täglichen Umdrehung der Erde nahm man ja eine tägliche Umdrehung des Himmelsgewölbes an. Den Antrieb zu einer weitergehenden Hypothesenbildung

empfing Platon von den ihm allerdings nur sehr unvollständig bekannten Unregelmäßigkeiten, welche die Bewegungen der sieben, Wandelsterne oder Planeten genannten Gestirne: Sonne, Mond, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn auch schon für das freie Auge aufweisen. Man denke an die Schraubenwindungen, welche die kombinierte Tages- und Jahresbewegung der Sonne dem Auge zeigt (vgl. I [4] 93 f). Auch von diesen Bewegungen unbedingte Regelmäßigkeit, und zwar in der Gestalt strenger Kreisbahnen, zu erwarten, dazu forderten vor allem die in solchen Bahnen verlaufenden täglichen Scheinbewegungen der Gestirne auf, welche in Wahrheit die Wirkung der Achsendrehung des von uns bewohnten Weltkörpers sind. Verstärkend gesellte sich hierzu das natürliche Wohlgefallen am Kreise, welches diesem unter den Kurven ebenso den Vorrang anweist wie der Kugel unter den Körpergebilden. Aus dem Bestreben, das also erwachsende Problem zu lösen, ist die Sphärentheorie hervorgegangen. Es galt ein Zusammenwirken von Kreisbewegungen zu ersinnen, aus dem sich andere als strenge Kreisbewegungen ergaben. Ein Hilfsmittel hierzu lieferte die Analogie der Fixsternsphäre. Ihr sollten andere Sphären oder doch, wie es zunächst in Platons Theorie der Fall war, ring- oder reifartige Gebilde entsprechen, an welchen die Planeten (zu denen, im weiteren Sinne dieses Wortes, auch Sonne und Mond gerechnet wurden) befestigt sind. Diese Vorstellung knüpfte überdies, wie uns wenigstens bedünken will, an die von Anaximander erdachten Sonnen-, Mond- und Sternräder an (vgl. I [4] 45) — ein Vorbild, das entweder auf Platon selbst oder auf einen seiner uns unbekannten Vorgänger gewirkt haben mag. Damit war der Apparat geschaffen, dessen man sich bei der Lösung jenes Problems bedienen konnte. Man dachte sich solch eine Kugelschale samt dem an eine Stelle ihres Äquators gehefteten Wandelstern in eine andere Kugel eingeschlossen und dort derart befestigt, daß sie die ihr eigentümliche Bewegung nicht einbüßte, zugleich aber an der Bewegung der sie umschließenden Kugelschale teilnahm. Setzte man voraus, daß die beiden Bewegungen um verschiedene Achsen und mit verschiedenen Geschwindigkeiten erfolgen, so konnte sich, auch wenn jede der zwei Bewegungen eine kreisförmige ist, als Resultierende eine von der strengen Kreisbahn abweichende Bewegungsform ergeben. Das ist die einfachste Gestalt jener Hypothese und zugleich diejenige, in der sie von Platon vertreten wurde, nur daß dieser sich die inneren Sphären noch nicht als Kugelschalen, vielmehr als Ringe oder Reife dachte. Als die umschließende Kugel galt ihm die Fixsternsphäre, die umschlossenen Ringe oder Reife trugen die Planeten; von den sich also zusammensetzenden Bewegungen verlief die eine im Himmelsäquator oder im Kreise des „Dasselbigen“, die zweite in der Ebene der zu diesem schief geneigten Ekliptik oder im

Kreise des „Anderen". Zur Zeit übrigens, da Platon im höchsten Greisenalter an den „Gesetzen" schuf, ist er mit der dem Aristoteles bereits ganz geläufigen Theorie der Achsenumdrehung der Erde (vgl. I [4] 100 f.) bekannt geworden und hat ihr vor seinen eigenen früheren Spekulationen den Vorzug eingeräumt.[1] Die Sphärentheorie aber wurde vorerst von Eudoxos fortgebildet. Wie dieser, das Musterbild eines zugleich genialen und nüchternen Forschers, den von ihm vorgefundenen Keim dieser Lehre weiterentwickelt hat, wie seine Annahme von je drei Sphären für Sonne und Mond und deren je vier für die Planeten (im engeren Sinne) den damals bekannten Beobachtungstatsachen in Wahrheit gerecht geworden ist, darüber hat uns Schiaparelli, der hervorragendste italienische Astronom unserer Zeit, die bündigsten Aufschlüsse erteilt. Wir werden darauf im Zusammenhang mit den Theorien des Kallippos und des Aristoteles zurückkommen (vgl. Bd. III, Kap. 19. § 3—7).

Die sonstigen Gedanken Platons über die himmlischen Dinge zeigen rein pythagoreïsche Färbung. Insbesondere die „Sphärenharmonie" dieser Schule kehrt bei ihm wieder in der Annahme, daß die von den Wandelsternen beschriebenen Kreise Abstände aufweisen, die einen harmonischen Zusammenklang der von ihrem Umschwung bewirkten Töne bedingen. Wie der pythagoreïsche, so ist auch Platons Himmel (und dementsprechend auch die diesen erfüllende Weltseele) „ganz Zahl und Harmonie" (vgl. I [4] 99). Sein großes oder Weltjahr (vgl. I [4] 117 f.) umfaßt zehntausend gewöhnliche Jahre.[2]

7. Der hervorstechendste Zug in Platons Physik ist deren Anthropomorphismus. Die aus falsch gedeuteten Beobachtungen entsprungene Lehre von den natürlichen Orten (vgl. S. 376) wird so dargestellt, als fühlte sich jedes Element an dem ihm nicht zugehörigen Orte unbehaglich und ersehnte die Rückkehr an seine „natürliche" Stelle.[3] Daneben fehlt es indes nicht an Lichtblicken der erfreulichsten Art. Dahin gehört die Leugnung eines eigentlichen Oben und Unten im Weltraum, wie denn auch jenes Oben und Unten der natürlichen Orte kein absolutes, sondern ein von der Schichtung der Stoffmassen rings um die Erde bedingtes sein soll, so daß diese Bestimmungen für einen „Gegenfüßler" die der uns gewohnten entgegengesetzte Bedeutung besäßen. Dahin rechnen wir aber auch die Folgerichtigkeit, mit welcher aus der Leugnung des Leeren weitreichende Konsequenzen gezogen werden. Das geschieht allerdings nur anläßlich eines Spezialfalls, aber mit einer Begründung, die weit über diesen hinausreicht. Die beiden Teile des Atmungsprozesses, die Exspiration und die Inspiration, will Platon zusammen als eine in sich zurückkehrende Bewegung verstanden wissen; und dabei weist er darauf hin, daß in Ermangelung eines leeren Raumes

die Bewegung nur so vonstatten gehen könne, daß jedes in Bewegung versetzte Stoffteilchen das benachbarte von seinem Platze verdrängt, dieses wieder das nächste und so fort, bis das zuletzt verdrängte die Stelle des ersten verdrängenden einnimmt.[1] Dabei wird das Bild eines „in Umdrehung begriffenen Rades" gebraucht; und es darf vielleicht, nebenbei, die Vermutung gewagt werden, daß diese als die nächstliegende und anschaulichste Vorstellung solch eines Kreislaufs an der Erklärung der planetarischen Bewegungen durch die Annahme himmlischer Ringe oder Reife einen gewissen Anteil hat. Eine merkwürdige Antizipation modernster Theorien könnte man in jener Leugnung einer eigentlichen Attraktion und somit der in einer solchen wirksamen Fernkräfte erblicken, die anläßlich der Erörterung elektrischer und magnetischer Phänomene erfolgt. Doch wird man dabei nicht vergessen dürfen, daß solch eine Leugnung, mag sie nun berechtigt sein oder nicht, jedenfalls dem primitiven, durch die alltäglichen Erfahrungen des Stoßes und Druckes beherrschten Denken ungemein naheliegt.

In der B i o l o g i e des „Timäos" ist nichts so wunderbar als das Vorherrschen spezifisch menschlicher, ja ethischer Gesichtspunkte. Alles ist hier auf Herrschaft der Vernunft und auf Eindämmung der Begierden angelegt. So sollen die zahlreichen Windungen des Darms der Völlerei zu steuern bestimmt sein, indem sie den unverbrauchten Resten von Speise und Trank den baldigen Austritt wehren und dadurch die rasche Wiederanfüllung verhindern.[2] Man ist zunächst verblüfft darüber, daß Platon hier der gleichartig gebauten tierischen Verwandten des Menschen ganz und gar zu vergessen scheint. Dieses Staunen schwindet angesichts dessen, was wir Platons Deszendenztheorie genannt haben. Da die Tiere entartete Menschen sind, so kann auch ihr Körperbau Absichten verraten, deren Zielpunkt ursprünglich der Mensch allein gewesen ist. Doch auch das entgegengesetzte Verhältnis begegnet uns mindestens vereinzelt. Die Nägel, die als Klauen für manche Tiere so viel, für den Menschen jedoch so wenig bedeuten, sollen diesem bei seiner Erschaffung im Hinblick auf seine künftige Entartung verliehen worden sein.

Und nun noch ein Wort über diese umgekehrte Abstammungslehre selbst, wohl die wundersamste aller Theorien, die Platons erfindungsreicher Geist erdacht hat: die uns so pessimistisch anmutende Lehre ist ein legitimer Sprößling seines theologischen Optimismus. Der Anblick der Tierwelt und der in ihr wie ein Grundgesetz waltenden „Wechsel-Vertilgung" [3] (um einen Ausdruck des „Protagoras" zu verwenden) mußte die Frage nach dem Ursprung dieses gehäuften Maßes von Leiden und Ungerechtigkeit anregen. Die allgütige Gottheit sollte von der Verantwortlichkeit dafür entlastet, dem ihr entgegenwirkenden Prinzip der „Notwendigkeit" aber wohl keine so weitreichende Macht beigemessen

werden. Darum mußte das eigene Verschulden der Menschen die Entartung und durch diese die ungeheuere Menge des Übels erzeugt haben. Man wird an die freiwillige Wahl der schlimmen Lebenslose durch die entkörperten Seelen im „Staat" erinnert. „Unschuldig" an allem Übel „ist" (hier wie dort) „die Gottheit" (vgl. S. 393).

Die Krankheitslehre des „Timäos" würden wir übergehen, wenn nicht das soeben gestreifte Willensproblem darin eine gelegentliche Behandlung erführe, die uns zu einem kurzen Vor- und Rückblick einlädt.[1] Der sokratische Ursatz: „Niemand fehlt freiwillig" kehrt hier wieder anläßlich der „Seelenkrankheit", die Platon mit einem Worte „Vernunftlosigkeit" und deren Unterarten er „Tollheit" und „Unwissenheit" nennt. Die erstere wird auf bestimmte körperliche Ursachen zurückgeführt. Darin liegt eine bemerkenswerte Erweiterung der sokratischen Lehre. In den Werken aus Platons Frühzeit tritt jener Satz in der Gestalt auf, die offenbar die ursprünglich sokratische ist, als der Ausdruck unbedingter Zuversicht in die Herrschaft der Einsicht, welche die Frucht des Nachdenkens und der Belehrung ist. Niemand handelt gegen seine bessere Überzeugung; wer so zu handeln scheint, ist in Wahrheit ein Wahnwitziger. Dieser Zusatz, diese einschränkende Klausel wird hier zu einer Theorie entwickelt. Platon vertieft sich in die körperlichen Ursachen des Wahnsinns, und darin liegt zweierlei beschlossen. Der Irrsinn gilt ihm nicht mehr wie seinem Meister als eine nur beiläufiger Erwähnung werte vereinzelte Erscheinung; und der Zusammenhang zwischen leiblichen und geistigen Phänomenen hat für ihn jenes Interesse gewonnen, das der von uns so oft betonten Erweiterung seines jetzt die Natur nicht minder als die Welt des Geistes umspannenden Horizonts entspricht.[2]. Daneben ist die Zähigkeit gar bemerkenswert, mit welcher an der sokratischen Formel noch im „Timäos", ja selbst in den „Gesetzen", festgehalten wird, obgleich der Intellektualismus, dessen Ausdruck sie anfänglich war, bereits im „Gorgias" und im „Phädon" (vgl. S. 279 u. 340 f.), noch mehr im „Staate" durch die Lehre von den drei Seelenteilen und durch die nachdrückliche Anerkennung der Unerläßlichkeit von Gewöhnung und Übung (vgl. S. 365), unterhöhlt worden ist. Am weitesten schreitet in dieser Richtung die offenbare Selbstkritik vor, die Platon in Rücksicht des Allgenügens der „Einsicht" und des „Wissens" überhaupt mehrfach in den „Gesetzen" geübt hat — in jenem Endglied der platonischen Schriftenreihe, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden.

Zwanzigstes Kapitel.

Platons „Gesetze".

„Der du die Wälder färbst, Sonniger, milder Herbst" — an das also anhebende schöne Lied Ferdinands von Saar mahnt uns der milde und sonnige, Lebensherbst, der sich in Platons „Gesetzen" spiegelt.[1] Nicht als ob in diesem Alterswerk alles sonniger Geistesglanz und gemütsweiche Milde wäre. Der Weg durch die „Gesetze" führt über manch eine öde Strecke und gelegentlich auch zu Äußerungen einer Härte, die uns kaum faßbar scheint. Aber alles in allem ist es ein Werk der höchsten Reife, der abgeklärten Lebensweisheit und einer Gefühlswärme, der nichts Menschliches fremd ist. Es ist überdies in nicht geringem Ausmaß das Erzeugnis eines hohen, wenngleich durch nicht wenige Schwächen der Ausführung verdunkelten Kunstverstandes. Diesen Eindruck zu schmälern, haben sich mancherlei Umstände vereinigt. Die „Gesetze" entbehren, wie schon das Altertum wußte, der abschließenden Bearbeitung. Sie sind eine Nachlaßschrift, mit deren Herausgabe Platon seinen Schüler und Amanuensis Philipp von Opus betraut hat. Dieser entledigte sich seines Auftrages genau so, wie es von dem ergebenen Jünger eines großen Meisters zu erwarten war. Er ließ die gespannte Neugier des weiten Schüler- und Leserkreises nicht lange unbefriedigt. Binnen Jahresfrist trat das umfangreiche Werk ans Licht.[2] Nicht sowohl diese begreifliche Hast, als die noch begreiflichere Pietät gegen das hochverehrte Schulhaupt wird es bewirkt haben, daß der Herausgeber sich jedes Eingriffes in den von Platon hinterlassenen Entwurf mit skrupulöser Scheu enthalten und die darin begegnenden Merkmale der Unfertigkeit, ja selbst einige offenkundige Widersprüche, zu verwischen nicht gewagt hat.

Der Inhalt selbst, der nichts Geringeres als einen ganzen, das Staatsrecht, das Privat- und Strafrecht samt Wohlfahrtseinrichtungen und Erziehungsvorschriften umfassenden Gesetzeskodex in sich schließt, widerstrebte der dialogischen Kunstform, an der Platon, einer lebenslangen Gewohnheit folgend, dennoch festhielt. Lange lehrhafte Auseinandersetzungen waren demgemäß ebenso wie im „Timäos" kaum zu vermeiden. Ein ganzes, das fünfte der zwölf Bücher hindurch spricht eine Person, ohne auch nur durch eine Zwischenfrage unterbrochen zu werden! Zu diesem Widerspruch zwischen Form und Inhalt gesellen sich andere Mängel, deren Platon sich wohl bewußt war, ohne ihrer doch Herr werden zu können. Er kennt die der Redseligkeit des Alters entspringende Neigung zu Wiederholungen, und er entschuldigt sie mit dem Worte, „das Richtige möge auch zwei- und dreimal gesagt

werden“.[1] Er kennt nicht minder die greisenhafte Tendenz zu Abschweifungen, und er beschönigt sie, aus der Not eine Tugend machend, indem er seinen Geist mit einem feurigen Rosse vergleicht, das es zu bändigen und von Seitensprüngen abzuhalten gilt.

Noch gegen einen anderen Vorwurf hat sich Platon, seinen Kritikern vorgreifend, zur Wehr gesetzt. Nicht mutwillig habe er nach sprachlichen Neuerungen gestrebt.[2] Damit berührt er einen Punkt, dessen Wahrnehmung sich auch dem flüchtigsten Leser der „Gesetze“ aufdrängt. Der Text dieses Werkes ist mit Neologismen, mit wirklichen und scheinbaren, übersät. Der Sprache der Dichter gleichwie einer älteren Stufe der attischen Mundart werden Worte und Wortformen entlehnt; dazu treten selbstersonnene Neubildungen in großer Zahl. All das und überdies die oft ungewöhnliche Wortstellung und der wohlberechnete Tonfall zielt augenscheinlich darauf ab, der Rede einen feierlichen, aller Alltäglichkeit entrückten Charakter zu verleihen (vgl. S. 220, 225, 432). Und von dem Erfolge dieses seines Strebens zeigt sich der Schriftsteller in nicht geringem Maße befriedigt. Er erklärt seine „der Poesie ähnlichen Reden“ selbst für mustergültig und läßt ihren Gedankengehalt von den übrigen Gesprächspersonen in einer Weise preisen, die einen auffällig und nicht eben erfreulich hohen Grad von Selbstgenügsamkeit bekundet.[3]

Von „seinen Reden“ und von „den übrigen Gesprächspersonen“ sprechen wir, weil Platon an diesem Dialog unter der durchsichtigen Maske eines Fremdlings aus Athen selber teilnimmt. Auf das Verschwinden des S o k r a t e s sind wir durch andere Alterswerke einigermaßen vorbereitet. Im „Sophisten“ und im „Staatsmann“ sahen wir den Fremdling aus Elea, im „Timäos“ den Namensträger dieses Dialogs die Hauptrolle spielen. Für das vollständige Fallenlassen der Sokrates-Figur lassen sich mancherlei Beweggründe erdenken. Vielleicht fand es Platon wenig angemessen, den Hauptsprecher des „Staates“ einen neuen Plan staatlicher und gesellschaftlicher Reform entwerfen zu lassen; vielleicht fühlte er auch, daß der vorwiegend dogmatische Ton der „Gesetze“ sich vom Geiste des sokratischen Elenchos allzuweit entferne, ja daß hier manch eine Äußerung starrer, unduldsamer Rechtgläubigkeit einem M e l ē t o s besser als seinem Opfer anstehen würde. Wie dem immer sein mag, die Gesprächspersonen der „Gesetze“ sind: ein bejahrter Fremdling aus Athen und neben ihm ein spartanischer und ein kretischer Greis, M e g i l l o s und K l e i n i a s mit Namen. Diese unternehmen an einem Hochsommertag von der altberühmten Stadt des Minos, von Knossos, aus eine vielstündige Wanderung nach der hoch in den Bergen gelegenen Zeusgrotte und unterhalten sich, bald über wellige, grasreiche Wiesen wandelnd, bald im Schatten der um ihrer wunderbaren Schön-

heit willen gerühmten Zypressen ruhend (es ist die weitästige, in Kreta noch heute heimische Art gemeint), gar gemächlich miteinander.[1]

Des Verfassers großer Kunstverstand zeigt sich am Beginn des Dialogs aufs deutlichste. Ein Gespräch, welches mit einem Lakedämonier und einem Kreter in der Heimat des letzteren über Fragen der Gesetzgebung anhebt, auf was sonst sollte es abzielen als auf eine Verherrlichung der von Aristokraten und Philosophen um die Wette gepriesenen Verfassungen jener dorischen Musterstaaten? Das mußte sich jeder Leser sagen. Und in Wahrheit, die aristokratische Lebensordnung, die Stabilität der Einrichtungen, die strenge Zucht und Beugung des Eigenwillens, welche diese Verfassungen verkörpern, sie sind für Platon vorbildlich geworden. Doch in einem entscheidenden Punkte steht es anders. Aller Kriegs- und Eroberungspolitik ist Platon im Innersten abhold. Darüber sollte der Leser keinen Augenblick im Zweifel bleiben. Darum steht fast am Beginne des Gesprächs eine Suggestivfrage: Welches ist der Zweck eurer Männermahle und der ihnen verwandten Einrichtungen? — eine Frage, die den Mitunterrednern das Geständnis entlockt, der oberste Zweck ihrer staatlichen Institutionen sei Krieg und Eroberung. An diese Antwort knüpft Platon den Ausdruck seines Dissenses. Er unternimmt es, die Unvernunft des Krieges dadurch zu erhärten, daß er dem Krieg zwischen Stadt und Stadt jenen zwischen Dorf und Dorf, dann zwischen Familie und Familie, zwischen Individuum und Individuum und schließlich den in der Brust des Einzelnen wütenden Kampf an die Seite stellt. Dieser Darlegung entspringen weitreichende Konsequenzen. Zwischen Politik und Ethik ist dadurch eine Brücke geschlagen. Und wohin diese führen soll, darüber wird uns bald volle Gewißheit. Wenn Krieg und Eroberung nicht den obersten Staatszweck bilden, wie sollte da der Kriegstüchtigkeit oder Tapferkeit der erste Platz im Kreise der Tugenden gebühren? Nur auf diesen, den geringwertigsten, Teil statt auf das Ganze der Tugend richten jene Institutionen, soweit sie erzieherische Zwecke verfolgen, ihr Absehen. Es ist das, nebenbei bemerkt, der Hauptvorwurf, den auch Aristoteles gegen die lykurgische Disziplin erhebt.[2] Platon aber hat damit den Grundton des ganzen Werkes angeschlagen. Nahe an dessen Schluß kehrt er mit ausdrücklichen Worten zu diesem Eingang zurück. Aber auch alles, was dazwischen liegt, ist demselben Gedanken untertan. Die gesamte Politik wird als Erziehungsmittel, als Behelf der Vervollkommnung betrachtet; und diese besteht für den den Menschen als Ganzes hoch über seine Teile stellenden Verfasser der „Gesetze“, wenn auch nicht für jenen des „Gorgias“ und des „Theätet“, des „Phädon“ und des „Philebos“, in der gleich-

mäßigen höchsten Ausbildung, der harmonischen Entwicklung, des Geistes und des Körpers.

Doch wir wollen dem bedächtigen Gange Platons nicht voraneilen. Selbst wenn die Tapferkeit — so ungefähr schreitet seine Erörterung fort — als die vornehmste der Tugenden gelten soll, selbst unter dieser Voraussetzung erweisen sich die Mittel der spartanischen Erziehung als ihrem Zwecke nicht gewachsen. Jene Erziehung ist eine einseitige oder „hinkende“. Umfaßt doch die Tapferkeit im höheren Sinn, als Standhaftigkeit der Seele, nicht bloß deren Festigkeit der Furcht und dem Leid, sondern desgleichen der Lust gegenüber (vgl. die Andeutung im „Laches“, hier S. 236). Gegen deren Versuchungen gilt es die Jugend zu wappnen, nicht sie jeder Versuchung zu entziehen. Als Beispiel wird der Weingenuß gewählt, dessen vollständige Unkenntnis Megillos der spartanischen Jugend nachrühmt. In Wahrheit gewähre der Wein vielmehr ein hochwichtiges Prüfmittel für die Standhaftigkeit der Seele und zugleich ein Mittel ihrer Stählung, kein geringeres als jene Peinigungen, durch welche die spartanischen Knaben zur Kriegstüchtigkeit erzogen werden. So gelangt Platon zu einer bedeutsamen Verallgemeinerung, die er durch eine geistreiche Fiktion verdeutlicht. Könnte es nicht ein Gegenstück zu den Wirkungen des Weines geben? Dann würde der Erhöhung des Lebensgefühls seine Minderung, der Exaltation eine Depression gegenübertreten. Der Weingenuß soll als Erziehungsmittel derart verwendet werden, daß wir die aggressiven und begehrenden Affekte vorerst durch ihn wecken und sie nachher einer sie hemmenden Zucht unterwerfen. Denselben Dienst könnte uns, wenn es vorhanden wäre, jenes Gegenstück des Weines in betreff der Depressionsaffekte leisten. Es ist nicht anders, als wollte Platon vom Alkohol einer- und vom Brom andererseits sprechen.

Die Erziehung ist der Gegenstand, bei welchem Platon zunächst verweilt. Als ihr erstes Ziel wird (im z w e i t e n Buche) die richtige Art des Empfindens bezeichnet, deren Erwerb der vernünftigen Belehrung lange vorangehen, sich aber schließlich mit dem Ergebnis derselben in Übereinstimmung befinden soll. An die Kindererziehung schließt sich die den Erwachsenen bei festlichen Anlässen erteilte Bildung an, die im letzten Grunde auf Rhythmus und Harmonie beruht. Es entsteht die Frage, welche Körperhaltungen und welche Tonfolgen als schön zu gelten haben. Die Antwort lautet: was immer eine Trefflichkeit der Seele oder des Körpers zum Ausdruck bringt, sei es unmittelbar oder mittelbar (durch Nachbildung), ist schön, das Entgegengesetzte häßlich. Das ästhetische Urteil wird somit auf ein ethisches zurückgeführt. Die hohe Bedeutung der Gewöhnung, der das Wohlgefallen am Guten wie am Schlechten entspringe, wird hervorgehoben. Denn dem, woran man Gefallen finden lernt, assimiliere man sich unwillkürlich, somit auch dem

Schlechten, und zwar lange bevor man die Scheu, es zu loben, abgelegt hat. Darum wird Ägypten das wärmste Lob zuteil, als dem einzigen Land, in welchem durch die Festsetzung unverrückbarer Typen in der bildenden wie in der musikalischen Kunst die Gewöhnung der Jugend an Schönheit mit dem äußersten Aufgebot gesetzgeberischer Weisheit erzielt worden sei (vgl. S. 203).

Da alle Kunstübung der strengsten staatlichen Kontrolle zu unterwerfen ist, so gibt es auch für den Politiker kaum eine wichtigere Frage als die nach dem Kriterium des Schönen. Dieses fällt nach den hier geltenden Voraussetzungen mit dem Kriterium des Guten zusammen. In dieser Erörterung kehrt die Grundthese des „Staates", der sokratische Kernsatz vom Zusammenfallen der Glückseligkeit und der Gerechtigkeit, wieder (vgl. S. 356 f.). Es verdient bemerkt zu werden, daß Platons Zuversicht hier einigermaßen gemindert erscheint. All die Beweise, in deren Häufung der Verfasser des „Staates" sich nicht genugtun konnte (vgl. S. 388 ff.) und denen er an einer späteren Stelle der „Gesetze" noch ein neues Aufgebot von solchen folgen läßt (vgl. S. 256 f.), waren nicht ausreichend, jeden Rest von Zweifel zu bannen. Nicht anders erklärt sich der Vorbehalt, mit welchem die große Lehre hier eingeführt wird: „Selbst wenn es in Wirklichkeit nicht so stünde, müßte der Gesetzgeber, falls er nur zu irgend etwas taugte, mittelst einer Zwecklüge, der heilsamsten von allen, der Jugend diesen Glauben einzupflanzen sich bemühen."[1] Die Kunst wird ganz und gar in den Dienst der Moral gestellt. „Die zarten Seelen der Jugend mit dem Zauber der Tugend zu erfüllen" — zu diesem Behufe sollen allenthalben Lieder erschallen, in deren Vortrag sich drei Chöre teilen, ein Chor der Jungen, ein Chor der Erwachsenen und ein Chor der Alten, deren ermattende Lebensgeister übrigens durch reichlichen Weingenuß erhöht werden sollen. Inmitten dieser Erörterungen wird die uns aus Aristoteles so geläufige Lehre, daß alle Kunst auf Nachahmung beruhe, dargelegt, und bei diesem Anlaß die reine Instrumentalmusik mit auffälliger Geringschätzung beurteilt. Wenn der zweite Hauptzweig griechischer Bildung, der in der entsprechenden Partie der „Staates" einen so breiten Raum einnimmt, hier nahezu fehlt, so möge das niemand wundernehmen: die Gymnastik wird mit einigen Worten gestreift, ihre eingehende Behandlung aber ausdrücklich einer späteren Stelle vorbehalten.

2. Mit Buch III erfolgt ein neuer Anlauf. Nach dem Moralisten kommt der Historiker zum Wort. Nichts kann natur- und zweckgemäßer sein. Ist der Staat in erster Reihe das, wofür er Platon gilt, eine sittliche Erziehungsanstalt, so gebührt der ethisch-pädagogischen Betrachtungsweise der Vortritt. Dieser muß aber, sollen die Prämissen des Gesetzgebungswerkes nicht unvollständig bleiben, die geschichts-

philosophische Ergänzung folgen. Diese mündet in der Tat in eine hochbedeutsame Lehre, die das Hauptregulativ des nachher in Angriff genommenen Verfassungsentwurfes ist, in die hier zum erstenmal auftauchende Doktrin von der notwendigen Mischung der Verfassungsformen, eine Doktrin, die als das Lehrstück von der Teilung oder dem Gleichgewicht der Gewalten in der modernen Staatstheorie einen so hervorragenden Platz einnimmt. Der Weg aber, der zu diesem Ziele führt, ist ein gar bemerkenswerter. Es ist, als ob der Verfasser des „Staates" die dürftige und von Willkür nicht freie Konstruktion bedauerte, durch welche er den Werdeprozeß menschlicher Gemeinwesen zu erklären versucht hatte (vgl. S. 360 f.). Auch jetzt handelt er von der Urzeit, doch hat sich mittlerweile sein geschichtsphilosophischer Horizont ungemein erweitert. Der Beginn der Kultur scheint ihm in eine unabsehbare Ferne gerückt; ungeheure Zeiträume trennen uns von ihm; gewaltige Fluten und andere Katastrophen haben ganze Zivilisationen verschlungen oder doch nur winzige Reste von ihnen übrig gelassen, die zum Ausgangspunkt neuer Entwicklungen geworden sind. Es sind das, beiläufig bemerkt, Gedanken, die Aristoteles seinem Meister entlehnt hat, der mit ihnen seinerseits wieder pythagoreïschen Spekulationen gefolgt zu sein scheint. Aber er beruhigt sich diesmal nicht bei bloßen Spekulationen. Mit kräftigstem Nachdruck betont er die Lehren der historischen Erfahrung; in ihnen sucht er die Bestätigung seiner anderwärts gewonnenen Ergebnisse. Die Geschichte der dorischen Staaten des Peloponnes, der persischen Monarchie und der athenischen Demokratie wird herbeigezogen. Mitten unter legendarischen Zügen treten solche auf, die uns minder abenteuerlich erscheinen dürfen, als sie unseren Vätern erschienen sind. Dahin rechnen wir angesichts des jetzt urkundlich feststehenden zeitweiligen Suzeränitätsverhältnisses Assyriens zu Lydien die Annahme, daß auch Troja zur assyrischen Machtsphäre gehört hat.[1] Die Hauptsache aber ist die Einsicht, daß Staatsgebilde nicht sowohl durch äußere Gewalt als durch innere Schäden zugrunde gehen, und daß das vornehmste dieser Gebrechen die ausschließliche Herrschaft eines Regierungsprinzips, die einseitige Übertreibung, sei es der Autorität, sei es der Freiheit, ist. Es wird die Erkenntnis verkündet — und darin liegt eine indirekte Kritik der im „Staate" vorgeschlagenen Philosophenherrschaft —, daß die menschliche Natur der Ausübung absoluter oder unverantwortlicher Gewalt nicht gewachsen ist. Das Ergebnis dieser Erwägungen ist die mit stärkster Emphase betonte Notwendigkeit einer temperierten oder gemischten Verfassungsform. Daß die Erringung dieser hochbedeutsamen Einsicht dem greisen Platon zu hoher Ehre gereicht, braucht kaum gesagt zu werden. Vielleicht freilich wäre ihm dieselbe niemals aufgedämmert, hätte ihn nicht die durch ihre Stetigkeit

ausgezeichnete spartanische Verfassung mit ihrem Doppel-Königtum, ihrem aristokratischen Rat der Alten und ihrem demokratischen Ephorat ein Musterbild einer gemischten Verfassung vor Augen gestellt, gleichwie die englische Konstitution ein solches für Montesquieu und seine Nachfolger gewesen ist. Und hier erfreut es, das Fortwirken der platonischen Gedanken bis in die unmittelbare Gegenwart verfolgen zu können. Die „Väter“ der nordamerikanischen Bundesverfassung haben die Lehre von der Teilung der Gewalten als ein unantastbares Vermächtnis von Montesquieu empfangen, der für sie in gleichem Maß Autorität war, wie Aristoteles für die Scholastiker des Mittelalters. Der Verfasser des „Geistes der Gesetze“ (1748) aber verficht diese seine Grundlehre unter direkter Bezugnahme auf Polybios, der sich in unverkennbarster Weise an Platon anlehnt, gleichwie auf die entsprechenden aristotelischen Aussprüche; und auch mit Platons „Gesetzen“ selbst zeigt er sich aufs innigste vertraut. Das Maß des Einflusses abzuschätzen, den die antiken Vorläufer auf ihn geübt haben, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Allein daß dieses Maß gleich nichts zu achten sei, daß die Festigkeit und Zuversicht, mit welcher Montesquieu diese folgenreiche Lehre verkündet hat, durch das Bewußtsein, in den Spuren großer Vorgänger zu wandeln, keinerlei Steigerung erfahren habe, das wird schwerlich jemand zu behaupten wagen.[1]

Man hat der Doktrin vom Gleichgewicht der Gewalten nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß ihre unbedingt strenge Verwirklichung zum Stillstand führen würde. Man kann in dem Schlagwort von der Teilung der Gewalten einen anfechtbaren Ausdruck für zwei sehr verschiedene Forderungen erblicken: für das Verlangen, daß die obersten staatlichen Funktionen, die gesetzgebende, ausführende und richterliche, von einander getrennt seien, und für jenes andere, daß der in einem Gemeinwesen mächtigste Faktor darum doch kein allmächtiger sei. Allein Platon sowohl als seine antiken Nachfolger, Aristoteles und der Geschichtsschreiber Polybios, sind von jeder Mitschuld an solchen Mißverständnissen und Verdunkelungen ihrer Lehre völlig freizusprechen. Die Forderung, die Platon in den „Gesetzen“ erhebt und immer neu variiert, ist die des „Maßes“, der „Mäßigung“, der „Mischung“ der Herrschaftsformen, der Versöhnung der Volksfreiheit und der Herrscherautorität, und sie kehrt sich ebenso gegen Despotenwillkür wie gegen jede Entartung der Volksherrschaft. Als die Wurzel solch einer Ausartung tritt ihm in seiner Heimat der „Dünkel aller, alles zu wissen“, oder auch, da ihm dieser Dünkel aus der Anmaßlichkeit des Theaterpublikums zu erwachsen scheint, das entgegen, was er die „Theatrokratie“ genannt hat. Der letzteren Betrachtung freut sich übrigens Platon mit den früheren ästhetischen Darlegungen vorgearbeitet zu haben, wie er denn in diesem Buche mehr-

fach und namentlich an seinem Schlusse nicht ohne Wohlgefallen auf den „Irrgang der Rede“ blickt, der ihn so richtig geleitet habe. Dieses Wohlgefallen erreicht dort seinen Höhepunkt, wo Kleinias mit dem Anliegen hervorrückt, aus den bisher gepflogenen Reden eine Nutzanwendung zu ziehen und die Theorie einem unmittelbar praktischen Zwecke dienstbar zu machen. Denn ein gar glücklicher Zufall habe es so gefügt, daß diese Unterredung gerade in einem Augenblicke stattfindet, in welchem er als Mitglied eines Zehnmänner-Ausschusses mit der Entwerfung von Gesetzen für eine neu zu gründende kretische Kolonie betraut ist. Ein glücklicher Zufall! Unsere Leser erinnern sich der genau identischen Wendung, mit welcher der platonische Sokrates seiner Befriedigung darüber Ausdruck gibt, daß ihm und Phädros eben die Rede des Lysias zur Hand sei, an welcher sie die neu gefundenen Forderungen an die Rhetorik prüfen und erhärten können (vgl. S. 328). Es ist der gleiche schriftstellerische Kunstgriff, den Platon hier und dort verwendet. Der große Künstler liebt es, seine Absichten zu verstecken, und er freut sich seines Geschickes, das von langer Hand Vorbereitete und planvoll Herbeigeführte als das Werk eines neckischen Ungefährs erscheinen zu lassen.[1]

Man sieht, auch die ermattende Kraft des größten aller Schriftsteller ist noch immer unserer vollen Achtung wert. Er versteht sein Handwerk ungleich besser als jene Kritiker, die dem Verfasser der „Gesetze“ den von ihm gewählten und gepriesenen „Irrgang der Rede“, seine zwanglose und scheinbar planlose Plauderei, zum Vorwurf machen, oder die vielmehr, weil er nicht von allem Anfang an seine gesamten Absichten und die Abfolge ihrer Verwirklichung klipp und klar dargelegt hat, an eine Komposition des Werkes überhaupt nicht glauben, sondern darin ein vom Herausgeber aus mannigfachen Entwürfen mit mehr oder weniger Willkür und Ungeschick zusammengestoppeltes Machwerk erblicken. Auf diese, unseres Erachtens völlig grundlosen, aber gar weit verbreiteten Ansichten näher einzugehen, fühlen wir uns an dieser Stelle nicht berufen.[2] Lieber wollen wir noch auf einige Proben der schrifststellerischen Kunst auch des uralten Platon hinzuweisen uns gestatten. Wie fein weiß er die Charakteristik der lakedämonischen Verfassung (mit einer von Polybios nachgeahmten Wendung) dem glaubwürdigsten aller Zeugen, dem greisen Spartaner selbst, in den Mund zu legen.[3] Über die Staatsform seiner Heimat befragt, gibt nämlich Megillos seiner Ratlosigkeit Ausdruck. So oft er über diese Frage nachdenkt, jedesmal dränge sich ihm eine andere Antwort auf; einmal komme es ihm in den Sinn, von einer Königsherrschaft, ein andermal von einer Aristokratie, dann wieder von einer Demokratie und gelegentlich selbst von Tyrannis zu sprechen. Welch einen erlesenen Takt bekundet Platon dort, wo seine Erörterung

das überaus subtile Problem der verschiedenen Bewegungsformen streift und er an die Stelle der Unterredung mit den schlichten, politisch, aber nicht wissenschaftlich geschulten Greisen ein Selbstgespräch setzt, gerade so wie er im „Symposion“ aus gleich triftigen Gründen ein Gespräch innerhalb des Gespräches fingiert und damit wieder der Eigenart des historischen Sokrates Rechnung getragen hat (vgl. S. 305 f.). Und mit welch einem anmutigen Bilde weiß er diesen Kunstgriff zu verbrämen! Die schwierige Untersuchung wird mit einem reißenden Strom verglichen, den die drei Wanderer durchschreiten sollen. Der jüngste und in ähnlichen Wagnissen erfahrenste von ihnen, der athenische Fremdling, will die Kraft der Strömung zunächst allein erproben, und erst wenn sein Versuch geglückt ist, den Älteren und Unerfahreneren bei ihrer Durchquerung seinen Beistand leihen. Das schöne Bild erinnert uns an andere; so an den Vergleich aller Lebewesen mit Marionetten, die an allerhand Fäden und Drähten, darunter gar starken und selbst eisernen, gezogen werden; unter allen diesen gebühre freilich einem der Vorzug, dem „weichen Goldfaden der Vernunft“! Wie ausdrucksvoll ist auch das Gleichnis, welches uns dort begegnet, wo die Götter vor dem Vorwurf der Bestechlichkeit geschützt werden! Wären sie durch Opfergaben der Übeltäter zu gewinnen, dann glichen sie Hunden, denen die von ihnen verfolgten Wölfe einen Teil ihrer Beute zuwerfen und die, dadurch beschwichtigt, die Herdenräuber gewähren lassen.

Das vierte Buch beschäftigt sich mit Vorfragen der beabsichtigten Gesetzgebung. Zunächst wird die Lage und Beschaffenheit der für die Kolonie in Aussicht genommenen Örtlichkeit besprochen. Ein möglichst geringes Maß von auswärtigem Verkehr gilt als wünschenswert; die Nähe des Meeres wird als eine zwar „süße“, zugleich aber auch als eine „bittere und salzige“ Nachbarschaft bezeichnet. Erblickt doch Platon im Handel, wie wir bereits wissen, eine Quelle unedler und unzuverlässiger Gesinnungen. Hierbei bekundet sich seine Neigung zu verblüffenden Paradoxien. Auf die Mitteilung, daß die Gegend mit guten Häfen versehen sei, antwortet er mit dem Ausruf: „Wehe! was sagst du da!“ Eine ähnlich paradoxe Wendung begegnet an einer späteren Stelle, wo von der Körperpflege gehandelt wird, und auf die verwunderte Frage des Kleinias, ob denn wirklich schon bei den Neugeborenen mit einer Art von Gymnastik zu beginnen sei, der Athener erwidert: „Keineswegs, sondern noch früher, bei den Kindern im Mutterleib.“[1] Die Frage nach der Zusammensetzung der Bevölkerung wird mit einer für Platons Spätzeit bezeichnenden Bedächtigkeit erörtert. Manches spreche für die gleichartige, anderes wieder für die verschiedenartige Herkunft der Ansiedler. Im ersteren Falle sei die innere Zusammengehörigkeit, die Einigkeit der durch gleiche Mundart,

gleichen Ursprung und gemeinsame Heiligtümer verbundenen Bürgerschaft eine größere; im anderen Fall sei der Widerstand gegen neue Satzungen schwächer, das Widerstreben gegen Verfügungen des Gesetzgebers ein geringeres. In ähnlicher Weise wird das Für und Wider einer anderen Frage behandelt. „Gebt mir eine von einem Tyrannen beherrschte Stadt!", so ruft der Athener zum gewaltigen Erstaunen des Kreters und des Spartaners aus. Bald erklärt er sich genauer. Es sei eine der glücklichsten Fügungen, wenn ein hochbegabter Gewaltherrscher an der Spitze des Staates steht. Ihm falle die eingreifendste Neuerung leicht; er könne die Gesinnungen der Menschen wie im Handumdrehen verändern. Werde ihm das Glück zuteil, einen guten Gesetzgeber an seiner Seite zu haben, so sei er imstande, dessen Absichten mit sonst nie erreichter Raschheit zu verwirklichen. Der athenische Fremdling, der hier von eigenen Erfahrungen spricht, gibt augenscheinlich den Wünschen und Hoffnungen Ausdruck, die einst Platon am Hofe Dionysios' II. gehegt hatte. Aber auch die dort erfahrene Enttäuschung kommt zum Ausdruck. Der seltenste aller Glücksfälle sei es, daß der Besitzer unbeschränkter Macht „von der göttlichen Liebe zu gerechtem und besonnenem Tun" ergriffen werde. Das Gespräch wendet sich zur Betrachtung der verschiedenen Staatsformen, unter denen es eine Auswahl zu treffen gilt. Gleichwie jede Verfassungsform von dem darin herrschenden Element ihre Bezeichnung erhält, so erstrebt dieses im Staate gemeiniglich nichts anderes als den eigenen Vorteil. So stehe es mit der Königs-, mit der Adels-, mit der Volksherrschaft, die, wie sie zumeist geübt werden, nicht Staatsordnungen, sondern Staatsunordnungen heißen sollten. Eine wahrhafte Staatsordnung sei nur jene, in welcher die Regierenden die „Diener des Gesetzes" sind. Eine solche sollte den Namen der „Gottesherrschaft" tragen.[1]

Damit das begonnene Werk gedeihe, gilt es die Gottheit anzurufen, die in Wahrheit (wie es in paradoxer Umkehr des protagoreïschen Satzes heißt) „das Maß aller Dinge" ist. Allein nur der von guter und heiliger Gesinnung begleitete Dienst sei ihr willkommen. Aus unreiner Hand nehme Gott so wenig als ein guter Mensch eine Gabe an. Darauf wird die Verehrung der olympischen wie der unterirdischen Götter, nicht minder jene der Dämonen und Heroen, empfohlen und desgleichen die Pietät gegen die Eltern in eindringlicher Rede gepriesen.

Nach diesen Vorbereitungen des Gesetzgebungswerkes wird seine formale Seite in Erwägung gezogen. Soll der Gesetzgeber nur zwingen oder zugleich zwingen und überreden? Soll er den Sklavenärzten gleichen, die in atemloser Hast von einem Patienten zum anderen eilen, ihre Anordnungen mit knappen, kahlen Worten wie Machtsprüche verkünden und so schnell verschwinden, wie sie er-

schienen sind? Oder soll er sich vielmehr den zugleich wissenschaftlicheren und humaneren Arzt zum Muster nehmen, der sich mit dem Kranken und seiner Umgebung aufs einläßlichste unterhält, ihn über die Natur seines Leidens aufzuklären und seine Zustimmung zu der als nötig erachteten Behandlung zu gewinnen sucht? Dieser Unterschied wird durch ein Beispiel erläutert: es wird einem Gebiete, das an der Spitze der Gegenstände der Gesetzgebung zu stehen habe, jenem der Fortpflanzung, entnommen. Zuerst werden bloß mit dürren Worten Vermögens- und Ehrenstrafen (zum Teil nach spartanischem Vorbild) über Hagestolze verhängt.[1] Dann wird die Verhängung ebenderselben Strafen von einer eingehenden Begründung begleitet; es wird des Anteils des Menschengeschlechtes an der Unsterblichkeit gedacht, es wird an deren Erreichung durch die Erzeugung von Nachkommen erinnert. Die Unterredner einigen sich dahin, diesem „doppelten" Modus der Verlautbarung von Gesetzen vor dem „einfachen" (bei dem nur die Vorschrift, nicht auch deren Begründung kundgemacht wird) den Vorzug zu geben. Wie der bisherige Teil des Gespräches als ein Proömium der ganzen Gesetzgebung gelten könne, so solle auch den einzelnen Teilen derselben ein solches vorangeschickt werden. Da die höchsten Gegenstände, die Götterverehrung und die Pietät gegen die Eltern, in kurzer Ausführung bereits vorweggenommen sind, so gelte es, die an Wichtigkeit zunächst kommenden Stücke, welche die Seele, den Körper, den Besitz, das Tun und Treiben der Menschen überhaupt betreffen, zu erörtern. Es folgt ein Proömium im großen Stile, das einen ansehnlichen Teil des f ü n f t e n Buches einnimmt.

Die Sprache und die Gedanken sind hier von gleicher Erhabenheit. Das Oberste oder Göttlichste im Menschen ist die Seele: ihr gebührt die höchste Ehre, und man ehrt sie nur, indem man sie besser macht. Nichts steht dem mehr im Wege als der Dünkel, die Nachgiebigkeit gegen sich selbst, und die Neigung, die Schuld an den größten Übeln nicht sich, sondern anderen beizumessen. Nicht alles Gold auf und unter der Erde wiegt die Tugend auf. Die schlimmste Strafe des Lasterhaften aber ist seine Flucht vor den guten Menschen und den guten Reden. Die zweite Stelle nimmt der Körper ein. Seine Güte — und hier kündigt sich die aristotelische Lehre vom Mittleren an — besteht nicht in einem Maximum von Kraft, Gesundheit, Schönheit und Gewandtheit, sondern in einer mittleren Beschaffenheit. Denn ein Zuviel dieser Vorzüge macht die Seelen dreist und aufgeblasen, ein Zuwenig hingegen drückt sie und läßt sie zaghaft werden. Nicht anders steht es mit dem Besitz von Geld und Ehren. Unter allen Vergehungen verdienen jene gegen Fremde den herbsten Tadel. Denn der Freundlose und Verlassene ist erbarmungswürdiger in den Augen der Götter wie der Menschen. Auch dem Sklaven sollen wir womöglich noch weniger un-

recht tun als dem Gleichgestellten. Denn die echte, ungeheuchelte Gerechtigkeitsliebe zeigt sich vor allem dort, wo uns das Unrechttun leicht fällt. An der Spitze aller Charaktervorzüge steht die Wahrheitsliebe. Ehrenwert ist jeder, der kein Unrecht tut. Wer aber dem Unrecht voll Eifers steuert, ist doppelter Lobpreisung wert; er und nicht etwa, wie es bei Homer heißt, der Heilkundige „wiegt auf viel andere Männer“ (vgl. I[4] 228). Zornmutig muß der Treffliche sein und zugleich milde. Denn nicht ohne edlen Zornmut vermag man gegen das Unrecht unermüdet anzukämpfen, es ohne Unterlaß abzuwehren und ohne Schwäche zu bestrafen. Gegen jene aber, deren Schlechtigkeit eine heilbare ist, gilt es, Milde zu üben, in der Erkenntnis, daß alles Unrechttun ein unfreiwilliges ist. Das größte aller Übel ist das Übermaß der von den Dichtern gar glimpflich beurteilten Selbstliebe. Verblendet doch diese wie jede andere Liebe und führt dazu, den eigenen Unverstand für Weisheit zu halten. Den Schluß des Proömiums bildet die von uns schon anläßlich des „Protagoras“ vorweggenommene hedonische Moralbegründung (vgl. S. 256 f.).[1]

3. Nun ist der Raum für die Gesetzgebung frei, die sich im großen und ganzen den wechselnden Phasen des Menschenlebens anschmiegt und dieses von der Wiege bis zum Grabe begleitet. Doch dem nach antiker Weise nicht streng geschiedenen Zivil- und Strafrecht geht das Staatsrecht voran, welches sich seinerseits auf die Wirtschaftsordnung als auf die einzige „dauernde Grundlage“ aufbaut. Der Kommunismus des „Staates“ wird noch einmal als Ideal mit Überschwang gefeiert, auf seine Ausführung aber wird verzichtet. Ist doch der „Wächterstand“, bei dem er allein gelten sollte, hier überhaupt nicht mehr vorhanden. Kein Reichtum und keine Armut — das ist die wirtschaftliche Devise der „Gesetze“. Die Ungleichheit des Vermögens wird in enge Grenzen gebannt; das Maximum soll nicht mehr als das Fünffache des Minimums betragen. Das Land wird in zwölf Kreise und, der Zahl der Bürger entsprechend, in 5040 Landlose geteilt, eine Zahl, die um ihrer mannigfachen Zerlegbarkeit willen gewählt wird und wandellos fortbestehen soll. Die Unteilbarkeit und Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes, das Verbot der Mitgiften, die Adoptionspflicht und anderes mehr wird diesem Zwecke dienstbar gemacht.[2] Damit die Zahl der Familienhäupter jener der Landlose allezeit entspreche, wird die Volksvermehrung geregelt durch das Verbot der Ehelosigkeit, durch die Auflösung kinderloser Ehen, durch Belohnungen und Ehrungen derjenigen, die ihrer Pflicht genügen, aber auch durch jene gewaltsamen Eingriffe, die uns aus dem „Staat“ so wohl bekannt sind. Von diesen wird freilich diesmal die Kinderaussetzung wenigstens nicht ausdrücklich genannt und der Abortus nur unter der glimpflicheren Bezeichnung der

„Hintanhaltung von Geburten" eingeführt. Doch konnte es an der häufigen Anwendung solcher Eingriffe nicht fehlen, zumal da nur das erste Jahrzehnt der Ehe der Erzeugung von Kindern „für den Staat" gewidmet wird. Auch der Aussendung von Kolonisten und im entgegengesetzten Notfalle der Aufnahme von Fremden in die Bürgerschaft wird, der letzteren freilich nur widerwillig, gedacht.

Der Ansammlung beweglichen Vermögens bei den Bürgern wird in jeder Weise gesteuert: durch das Verbot des Gold- und Silberbesitzes, durch die Untersagung jeden — den Fremden, die aber nicht mehr als zwanzig Jahre im Lande weilen dürfen, vorbehaltenen — Handels- und Gewerbebetriebes, durch das Zinsenverbot und dadurch, daß (mit Charondas) allen Kredit- und Vorschußgeschäften der Rechtsschutz entzogen wird.[1] Jede trotzdem eintretende Vermögens-Vermehrung oder -Verminderung muß zur Kenntnis der Behörden gebracht werden, die den jedesmaligen Kapitalsbesitz und desgleichen das Jahreseinkommen jedes einzelnen Bürgers abschätzen und verzeichnen. Nur ein Drittel des Bodenertrages soll zum Verkauf, und zwar an die im Lande wohnhaften Fremden, gelangen. Die übrigen zwei Dritteile sollen der Ernährung der bürgerlichen, beziehentlich der Sklavenbevölkerung dienen. Die gesamte Wirtschaftsordnung zeigt starke Anklänge an die auf Schaffung und Erhaltung einer lediglich Grund und Boden besitzenden Aristokratie abzielenden spartanischen und kretischen Einrichtungen. Nur daß Platon die Tendenzen jener Gesetzgebungen mit ungleich größerer Strenge und Schärfe festhält, ausbildet und erweitert. Eine Erweiterung erfährt unter anderem das Institut der Syssitien oder Gemeinmahle, an denen auch die Frauen teilnehmen, wie denn die Frauenemanzipation keineswegs aufgegeben, sondern durch die Herbeiziehung ethnographischer Parallelen auf eine festere Erfahrungsbasis gestellt wird. Die „Erfahrung", das Wort und die Sache, kehrt in Platons Alterswerk häufiger wieder als in all seinen früheren Schriften zusammengenommen.

Ein wesentlich anderes Bild bieten uns die eigentlich staatlichen Institutionen. Hier ist Athen, insbesondere das alte Athen, Platons Vorbild. Kein Teil der Bürgerschaft soll politisch rechtlos sein, keiner einem anderen Teil wie ein Knecht dem Herrn gehorchen (vgl. S. 394). Die Gleichheit aller hingegen soll nicht eine mechanische, nicht die „Gleichheit der Ungleichen" sein. Der ersten Forderung gemäß kommt der Unterschied eines beherrschenden und eines beherrschten Standes in Wegfall. Hat eigenes Nachdenken, hat fremde Kritik Platon eines besseren belehrt? Jedenfalls ist ihm die Unzulässigkeit der „zwei Staaten in einem" nicht mehr verborgen (vgl. S. 405). Die Rechte, die er der Gesamtheit der Bürger einräumt, sind so ziemlich dieselben, welche die solonische Verfassung ihr gewährt hatte: die Behördenwahl und

ein Anteil an der Rechtspflege.[1] Die direkte Volksregierung ist so gut als beseitigt. Die Abstufung der politischen Gerechtsame aber ist derjenigen eng verwandt, welche, freilich nicht, wie man geglaubt hat, Solons Vorläufer Drakon, wohl aber jener selbst anläßlich der Schaffung von vier Steuerklassen vorgenommen hatte. Eben diese Vierzahl von Vermögensklassen hat Platon in den „Gesetzen" eingeführt. Und hier begibt sich etwas Unerwartetes. Nachdem der Reichtum verpönt, fast möchte man sagen: gebrandmarkt, ward, wird im sechsten Buch der Anteil am öffentlichen Leben trotzdem nach den verschiedenen Graden der Wohlhabenheit gestaffelt. Der Widerspruch ist jedoch nicht so grell, als er zunächst erscheint. Reichtum im eigentlichen Sinne ist dem Gemeinwesen der „Gesetze" fremd. Die Vermögensunterschiede bewegen sich daselbst, wie wir sahen, in vergleichsweise engen Grenzen. Andererseits gähnt hier auch keine Kluft zwischen den Befugnissen der mehr und der minder Bemittelten. Der Hauptunterschied ist dieser. Für die zwei oberen Klassen besteht mehrfach dort ein Wahlzwang, wo er bei den zwei unteren fehlt. Die Wohlhabenderen werden in diesen Fällen durch Strafandrohungen zur Teilnahme an Behördenwahlen genötigt, während den weniger Bemittelten die Wahlenthaltung freisteht. Platons Beweggrund für diese Distinktion läßt sich seinem Hinweis auf das Mehr von „Bildung und Gediegenheit", dem ein größeres Maß von Einfluß gebührt, entnehmen. Er hat wohl bei den Vermöglicheren als Frucht ihrer ausgiebigeren Muße ein höheres Bildungs-Niveau, bei den Dürftigeren hingegen einen entsprechenden Bildungstiefstand und zugleich geringere Zufriedenheit mit ihrer Lage, daher größere Geneigtheit zu unbesonnenen Neuerungen, vorausgesetzt. Das Prinzip des Wahlzwanges oder der Bestrafung der Wahlenthaltung scheint übrigens dem griechischen Staatsrecht fremd gewesen zu sein, während es in neuester Zeit in einigen Schweizer Kantonen, in mehreren österreichischen Kronländern gleichwie in Belgien zur Anwendung gelangt und in der nordamerikanischen Union wenigstens in Erwägung gezogen worden ist.[2]

Die Wahl ist nicht die einzige Art der Behördenbestellung. Ihr tritt das vordem von Platon gleichwie von seinem Meister Sokrates so arg befehdete Los zur Seite. Und nicht nur erfährt die Wahlart die mannigfachsten Modifikationen, auch die Kombination von Wahl und Erlosung ist den „Gesetzen" nicht fremd. Selbst hier fehlt es Platon nicht an heimischen Vorbildern. Nach der solonischen Verfassung wurden die neun Archonten — wie uns die jüngst wieder aufgefundene aristotelische „Staatsverfassung der Athener" gelehrt hat — aus Kandidaten erlost, welche die vier Stämme vorgeschlagen hatten.[3] Die Absicht, welche Platon mit den zum Teil überaus künstlichen und ungemein verwickelten Wahlbestimmungen der „Gesetze" verfolgt, ist augenscheinlich die nachfolgende. Die Masse des Volkes soll von der Bestellung der

Behörden nicht ausgeschlossen, zugleich aber soll diese dem unmittelbaren Einfluß der Menge möglichst entrückt sein. Ferner soll die persönliche Vorliebe, der Cliquengeist und das Parteiinteresse nach Tunlichkeit ausgeschieden und die Wahl auf jene gelenkt werden, die sich des allgemeinsten Vertrauens erfreuen. Endlich soll der Majoritätsherrschaft ihre Schärfe genommen werden. Darum ist das passive mehrfach ein anderes als das aktive Wahlrecht, darum werden indirekte den direkten Wahlen vorgezogen, darum wird der Wahlakt mehrfach abgestuft und schließlich bisweilen noch durch die Erlosung einer kleinen Auslese aus der großen Zahl der Gewählten gekrönt. Dieses Sieben und Sichten vollzieht sich mitunter auch in der Weise, daß jene, welche die relativ größte Stimmenzahl errungen haben, den Gegenstand eines zweiten, ja selbst eines dritten Auswahlverfahrens bilden. Die Wahl der obersten Behörde, der „Gesetzeswächter", z. B. findet in folgender Weise statt. Wähler sind alle, die als Reiter oder Schwerbewaffnete ihrer militärischen Dienstpflicht genügt haben — eine Beschränkung, die an eine verwandte Bestimmung älterer oligarchischer Entwürfe erinnert. Sie wählen, nicht durch Händeschau, sondern mittelst schriftlicher, aber nicht geheimer Abstimmung, 300 Personen; aus diesen erfolgt durch den gleichen Wahlmodus eine Auslese von 100 und schließlich eine weitere von 37 Personen. Hier tritt uns auch ein anderweitig in Griechenland kaum nachweisbares Prinzip entgegen, nämlich neben der unteren, gar häufig vorkommenden, auch eine o b e r e A l t e r s g r e n z e. In das Kollegium der „Gesetzeswächter" darf niemand vor Vollendung des 50. Jahres eintreten, und seine Mitglieder müssen es nach Erreichung des 70. Jahres wieder verlassen. Nicht in ihrer Bestellungsweise, wohl aber in ihren Funktionen entsprechen der Rat, der Ratsausschuß (Prytanen), die Stadtwarte, Landwarte, Marktwarte und andere mehr im großen und ganzen den attischen Vorbildern. Es gibt Fälle, in welchem das Aufgebot all der oben erwähnten Vorkehrungen noch nicht als zulänglich erachtet wird, und in denen die Linie, welche „die Mitte zwischen Monarchie und Demokratie" einhalten soll, ganz nahe an moderne Einrichtungen heranreicht. Volkswahl und Erlosung werden dann durch die E r n e n n u n g ersetzt. Diese vollzieht statt des mangelnden Monarchen die Gesamtheit der Behörden. So wählen diese, mit alleiniger Ausnahme der Ratsmitglieder, in geheimer Abstimmung, und zwar für die Dauer von nur 5 Jahren, den Inhaber des Amtes, welches Platon „das weitaus wichtigste unter den höchsten Staatsämtern" nennt. Es ist dies der Unterrichtsminister, der „Pfleger der gesamten männlichen und weiblichen Erziehung". Dieser muß mehr als 50 Jahre zählen, gleich den athenischen Strategen Vater legitimer Kinder und überdies einer der 37 Gesetzeswächter sein. An der der Wahl nachfolgenden Dokimasie oder Charakterprüfung nimmt die Gesamtheit der zur Wahl berufenen Magistrats-

personen mit alleiniger Ausnahme der „Gesetzeswächter“ (als der Körperschaft, aus welcher die Wahl erfolgt ist) teil — eine Einschränkung, für die es gleichfalls an attischen Parallelen nicht fehlt.

Man sieht, Platon kann sich hier an umfassenden Kautelen nicht genug tun. Gilt es doch den Gegenstand, der in seiner Wertschätzung am höchsten steht, die Erziehung, und zwar die Erziehung nicht nur der Jugend, da der Unterrichtsminister zugleich der oberste Zensor aller Musik und Literatur ist. Die Erziehung aber, die im siebenten Buche abgehandelt wird, ist es, die vor allem darüber entscheidet, ob der Mensch das „zahmste und gottähnlichste“ oder ob er das „wildeste aller Lebewesen“ wird. So geht denn auch die von den „Gesetzen“ vorgeschriebene Jugendbildung über die gemeingriechische, nur die Elementarkenntnisse samt Poesie, Musik und Gymnastik umfassende, hinaus. Auch wird unbedingter Schulzwang für beide Geschlechter eingeführt; der ihnen gemeinsam erteilte Unterricht schließt neben der Kenntnis der Gesetze und ihrer Proömien auch die Anfangsgründe der Geometrie und Astronomie in sich, der letzteren vorzugsweise darum, weil irrige Vorstellungen von den Bewegungen der Himmelskörper angesichts der göttlichen Natur derselben als irreligiös gelten. Greift dieser Unterricht einigermaßen in jenen Bereich über, den wir dem Sekundarunterricht vorzubehalten pflegen, so fehlt es hingegen an allen Bestimmungen, nicht nur, wie auch im „Staate“, über die Art, wie, sondern auch über das Ausmaß, in dem höhere Bildung gepflegt werden soll. Von der Dialektik insbesondere ist mit keinem Wort die Rede. Das kann uns nicht wundernehmen. Selbst der „Staat“, in welchem dem Studium der Dialektik die größte Bedeutung beigemessen wird, hat es an Äußerungen schärfsten Mißtrauens gegen sie nicht fehlen lassen.[1] Die Scheu vor der autoritätsfeindlichen Wirkung dialektischer Bildung, eine Scheu, an welcher die megarische Streitdialektik wohl einen erheblichen Anteil hat, ist dann mehr und mehr gewachsen. Sogar von dem Zauber, den die klassifikatorische Dialektik, die im „Sophisten“, im „Staatsmann“ und selbst noch im „Philebos“ so mächtige Einteilungsfreudigkeit, auf Platon geübt hat, zeigen die „Gesetze“ nur mehr geringe Spuren.[2]

Eben dieses gilt von der Ideenlehre selbst.[3] Die Probleme der Begriffsforschung, die ein Hauptmotiv ihrer Entstehung gewesen waren, galten seit dem „Sophisten“ als gelöst. Demgemäß ward der Umkreis der Ideen in vielleicht logisch nicht streng berechtigter, aber psychologisch begreiflicher Weise eingeengt. Dahin gehört es, daß Platon in den Jahren, da Aristoteles seine Schule besuchte, die Ideen von Kunstprodukten, die der „Staat“ kennt, fallen gelassen hatte (vgl. S. 391).[4] Schließlich trat ihm die Ideenlehre mitsamt der Dialektik ausschließlich in den Dienst des Naturverständnisses (vgl. S. 447 f.). Die Idee war für ihn, wie uns sein Schüler Xenokrates meldet, zur „vorbild-

lichen Ursache der ewigen Naturwesen“ geworden. (Somit hatte, nebenbei bemerkt, die Theorie der „Vorbildlichkeit“ über jene der „Anteilnahme“ obgesiegt — vgl. S. 313, 334 u. 428 —, wie das nach der Erhöhung der Ideen zu Göttern nicht anders zu erwarten war.) Das ist, wie wir gesehen haben, die Rolle, welche der Doktrin von den Ideen im „Timäos“ zufällt, wo der Demiurg die Dinge nach dem Muster der Ideen schafft. In dieser Phase seines Denkens hat sich Platon mit der Ableitung der Ideen als „Idealzahlen“ aus mathematischen „Urprinzipien“ beschäftigt, eine pythagoreïsierende Spekulation, von der uns der „Philebos“ wie der „Timäos“ einige Spuren zeigt (vgl. S. 456 u. 476), deren Darstellung sich aber von jener ihrer Fortbildung durch Platons Schulnachfolger Speusipp und Xenokrates nicht füglich trennen läßt.[1] Ihr gesunder Kern liegt in der Ahnung, daß das Wesen der Dinge in mathematischen Gesetzmäßigkeiten beschlossen ist. Diese Wendung führt den Philosophen in den „Gesetzen“ zu einer weiteren Folgerung. Nur der Mathematik und ihrer Anwendung in der Astronomie wird eigentlicher Bildungswert zuerkannt, außerdem höchstens noch der kaum in ihren Anfängen vorhandenen Rechtswissenschaft.[2]

Wie der athenische Archon nach Vollendung seines Amtsjahres in den Areopag eingetreten ist, so gehört der „Unterrichtspfleger“ nach seinem Amtslustrum dem Rate an, welchen Platon den „nächtlichen“ genannt und im zwölften Buche eingehend besprochen hat. Dieser, ein Mittelding zwischen einer wissenschaftlichen Akademie und einer obersten Aufsichts- und Gesetzgebungsbehörde, sollte sich alltäglich in den frühesten Morgenstunden zur Erörterung staatlicher sowohl als wissenschaftlicher Anliegen versammeln. Die übrigen Mitglieder dieses hohen Rates sind jene Priester, welche Tugendpreise gewonnen haben, die zehn ältesten „Gesetzeswächter“ und der jeweilige „Unterrichtspfleger“. Für den erforderlichen Nachwuchs sorgt die Bestimmung, daß jedes dieser bejahrten Mitglieder sich mit Zustimmung der übrigen einen jüngeren, im Alter von 30—40 Jahren stehenden Beirat zugesellen darf. Hat sich diese Körperschaft auch mit Reformen auf Grund von Erfahrungen zu befassen, die Reisende in fremden Ländern gemacht und über die sie dem Rate berichtet haben, so ist doch dessen Hauptaufgabe, wie schon das hohe Alter der ihm zugehörigen Gesetzeswächter zeigt, eine konservative. Denn so befremdlich es uns dünken mag, Platons ausdrückliche Erklärungen und überdies die außerordentliche Strenge, mit welcher er Neuerern entgegentritt, lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß er die Einrichtungen des in den „Gesetzen“ geschilderten Staates im wesentlichen für endgültig und einer Verbesserung nicht bedürftig gehalten hat.

4. Dieser Ultrakonservativismus, die dunkelste Schattenseite der „Gesetze“, soll uns gegen ihre Lichtseiten nicht blind machen. Sobald Platon, durch reiche und schwere Lebenserfahrungen belehrt und vom Sanguinismus seiner Jugend spät verlassen, an der Ausführbarkeit seines Ideals der unumschränkten Philosophenherrschaft irre ward, blieb ihm nichts übrig, als sein Interesse dem „Zweitbesten“ des „Staatsmanns“, einer verfassungsmäßig geregelten Regierung, zuzuwenden. Dieselbe reiche Lebenserfahrung hatte ihn jedoch im Verein mit geschichtlichen Betrachtungen die eigentümlichen Unvollkommenheiten aller Verfassungsformen sattsam erkennen lassen und ihn zu der Einsicht geführt, in der wir die reifste Frucht seines Nachdenkens über staatliche Dinge überhaupt erblicken: zur Erkenntnis, daß nur in der Mischung der Verfassungsformen das politische Heil zu suchen ist.[1] Dieses Ziel kann vorerst durch das Zusammenbestehen und Zusammenwirken voneinander unabhängiger Machtfaktoren, d. h. durch eine gemischte Verfassung in jenem Sinne erreicht werden, in welchem (wie schon bemerkt) Sparta im Altertum und Großbritannien in der Neuzeit das Muster einer solchen aufgewiesen hat. Eine derartige Verfassung ist ein Erzeugnis geschichtlicher Prozesse; sie stellt ein Kompromiß dar zwischen verschiedenen Machtfaktoren, von denen die einen in einer ihre Macht steigernden, die anderen in einer sie herabmindernden Entwicklung begriffen sind. Allein eben darum kann solch ein Kompromiß nur ein zeitweiliges sein, und es läßt sich vor allem nicht dorthin übertragen, wo es an seinen historischen Voraussetzungen fehlt. Der Typus einer derartigen Mischverfassung, die konstitutionelle Monarchie, führt im Laufe der Zeit entweder, infolge eines gelegentlichen Rückschlags, wieder zur Stammform, dem gar nicht oder wenig beschränkten Königtum, zurück, oder sie entwickelt sich durch das Erstarken der Volksmacht zur streng parlamentarischen Monarchie. Diese mag ungemein segensreich wirken, aber die Kraft ihres Widerstandes gegen ihr feindliche Tendenzen wird im Laufe der Zeit zweifellos vermindert. Man denke sich das streng parlamentarische Regiment, dessen sich England gegenwärtig erfreut, durch mehrere Jahrhunderte verlängert, und sein Daseinsgrund ist geschwunden. Denn ein auf die Dauer kaum entbehrliches Element der Monarchie, das Prestige des Herrscherhauses, stammt zumeist aus der Zeit seiner einstigen unumschränkten oder wenig beschränkten Machtfülle und verblaßt in dem Maße, als der Besitz dieser Machtfülle einer fernen und immer ferneren Vergangenheit angehört.

Wir mußten diese Erwägungen anstellen, um auf das hinweisen zu können, was uns als der keimkräftigste Kern der in den „Gesetzen“ dargelegten politischen Doktrin erscheint. Der Satz, daß eine temperierte Regierungsform die beste von allen ist, büßt seine Wahrheit und seinen Wert auch dort nicht ein, wo es an jener glücklichen Vereinigung ge-

schichtlicher Zufälle gebricht, welche die im eigentlichen Sinne gemischten Verfassungen hervorbringt. Selbst wenn ein politischer Machtfaktor zum alleinherrschenden geworden ist, wenn er nicht mehr an anderen Machtfaktoren irgendeine Schranke findet, selbst dann ist seine Temperierung ebenso möglich als ersprießlich. Bewirkt aber wird diese durch die Formen der Verfassung, durch die Zügel, welche der Souverän — sei es nun ein Monarch oder die Volksmasse — sich selber anlegt. Das ist die Gestalt der Verfassungsmischung, die Platon in den „Gesetzen" anstrebt. Alle Gewalten gehen hier vom Volke aus; aber durch eine Fülle sinnreicher Veranstaltungen hindert das Volk sich selbst, diese seine Vollgewalt zu mißbrauchen. Es verzichtet so gut als vollständig auf jede unmittelbare Herrschaft; aus mannigfachen und kunstvoll gegliederten Wahlsystemen geht eine kräftig organisierte Beamtenschaft hervor, die eine zwar durchaus abgeleitete, aber darum nicht minder wirksame Macht ausübt. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir in diesem Betracht das Staatsideal der „Gesetze", dieses Ideal grundsätzlich aufgefaßt und von den ultrakonservativen Tendenzen seines Urhebers abgelöst, als ein bedeutsames Vorbild auch für die Gegenwart und Zukunft der Menschheit beurteilen.

Seinen kühnsten Flug nimmt Platons Erfindungsgeist dort, wo es das höchste politische Ziel gilt. Ein Kollegium ist mit der obersten staatlichen Kontrolle betraut. Diesen „Zensoren" wird die Befugnis erteilt, alle anderen Beamten anzuklagen; sie sind somit die „Herrscher der Herrscher", und nur die allerbesten Männer sollen zu dieser verantwortungsvollen Aufgabe berufen werden. Hier wendet Platon einen Wahlmodus an, den wir Eliminationswahl nennen möchten. Die Wahl wird von der gesamten Bürgerschaft vollzogen. Sie erfolgt schriftlich, jedoch nicht geheim. Drei Männer sind jedes Jahr in das Zensorenkollegium zu wählen, aber nur einem — und zwar jedem mehr als fünfzig (aber weniger als fünfundsiebzig) Jahre alten Bürger, nur sich selbst nicht — darf der Wähler seine Stimme geben. Die zuerst Gewählten werden nach Maßgabe der von ihnen erlangten Stimmenzahlen in eine Reihe geordnet. Dann erfolgt eine Auslese. Unter jenen, welche die obere Hälfte dieser Reihe bilden, wird eine engere Wahl vorgenommen und dieser Prozeß wird so oft wiederholt, bis alle Stimmen unter nicht mehr als drei Kandidaten verteilt sind.[1] Das also erzielte Ergebnis ähnelt, wie man sieht, einigermaßen demjenigen, welches die modernsten Reformen der Wahltechnik, die Proportionalwahl und die Minoritätsvertretung, erstreben. Keine Stimme geht verloren; die Gewählten sind die Erkorenen nicht irgend einer Mehrheit, sondern der Gesamtheit; auch die schriftliche, aber nicht geheime Stimmenabgabe entspricht der Forderung Thomas Hares, des Hauptinitiators dieser Reformbewegung. Der Wahlmodus ist, genauer gesprochen, eine Kombi-

nation von obligater Stichwahl mit dem Prinzip des *vote unique* (Jedermann gibt seine Stimme nur für Einen ab, wenngleich im Wahlbezirke mehrere Mandate zu vergeben sind). Platons Absehen ist auf die von den modernen Neuerern gleichfalls, wenngleich nicht in erster Reihe, erstrebte vorzügliche Qualität der Erwählten gerichtet. Es sollen Männer „von wunderbarer Tugend" erlesen werden; jedenfalls werden aus der also geregelten Wahl im schlimmsten Falle die Häupter dreier gleich gewichtiger Parteien, wahrscheinlich aber (da eine Spaltung dieses Gemeinwesens in solche Parteien wenig wahrscheinlich ist) die am höchsten geachteten Männer des allgemeinen Vertrauens hervorgehen. Da es deren jederzeit nur sehr wenige gibt, so sollen niemals mehr als drei gewählt werden. Bei der ersten nach Gründung der Kolonie stattfindenden Wahl sind es diese drei, welche zunächst zwölf Zensoren ernennen: in Hinkunft soll die alljährlich erfolgende Wahl von drei neuen Mitgliedern die Abgänge annähernd ausgleichen, die das Kollegium durch Tod und Überschreitung der oberen Altersgrenze — 75 Jahre — erfahren hat.

5. Einen Zug von so starker Originalität sucht man in Platons Strafrecht, dessen Darlegung das neunte Buch gewidmet ist, vergebens. Es zeichnet sich vor allem durch vielseitige Erfassung des Strafzwecks aus.[1] Der „Gorgias" hatte nur einen solchen, den der Besserung oder Heilung, gekannt (vgl. S. 262 f. und S. 279); die Absicht der Abschreckung legt im „Protagoras" dieser Sophist in einer halbparodistischen Rede der Strafdrohung unter (vgl. S. 247). Beide Strafzwecke und neben ihnen der der Unschädlichmachung werden in den „Gesetzen" ausdrücklich anerkannt und deutlich gesondert. Doch klafft hier wie anderwärts oft ein tiefer Spalt zwischen den Grundsätzen und ihrer Anwendung. Wer würde nach diesen höchst rationellen grundsätzlichen Darlegungen erwarten, in den „Gesetzen" der grellen Unvernunft der Tierprozesse, der Verurteilung lebloser Gegenstände und verwandten Zugeständnissen an primitive Neigungen der Volksseele zu begegnen? Allein so steht es in diesem Werke mehrfach. Die Macht des Herkömmlichen und Altgewohnten zeigt sich im einzelnen oft erheblich stärker als jene der selbsterrungenen Einsichten. So vor allem in der Behandlung des Sklavenstandes. Daß Sklaven den Freigeborenen nicht selten an Trefflichkeit überlegen sind, daß sie bisweilen den Herren mehr Treue und Aufopferung erwiesen haben als selbst Brüder und Söhne, wird unbedenklich eingeräumt. Das hindert aber nicht, daß dasselbe Vergehen — so die unterlassene Anzeige gegen den Entwender eines vergrabenen Schatzes — an einem Freien überaus glimpflich, am Sklaven hingegen mit der äußersten Härte geahndet wird, trotz der naheliegenden Erwägung, daß die abhängige Lage des Sklaven solch eine Anzeige, die sich ja schließlich als grundlos erweisen kann, für ihn ungleich gefahr-

voller macht als für den Freien und ihm daher weit eher eine mildere als eine strengere Behandlung sichern sollte.

Vom Richter wird verlangt, daß er an der Untersuchung aktiven Anteil nehme; die Fällung des Verdikts durch „stumme Richter“, d. h. durch solche, die gleich den attischen Geschworenen nur das Urteil fällen, ohne sich an der vorhergehenden Untersuchung selbsttätig beteiligt zu haben, wird wiederholt und nachdrücklich verpönt.[1] Auch verlangt Platon in vielen Fällen die Handhabung des Rechtes durch „ausgewählte“ Richter, desgleichen die Steigerung der Verantwortlichkeit jedes einzelnen Richters durch offene Abstimmungen, ferner die Schaffung eines Appellhofes, worin ihm Hippodamos vorangegangen war (vgl. I [4] 340). Als eine Neuerung Platons darf die Einführung langfristiger Gefängnisstrafen gelten, während das gemeingriechische Recht nur die Verwahrungshaft, die Schuldhaft gegen säumige Staatsschuldner und die Verschärfung der Geldbußen durch Gefängnisstrafe für kurze Fristen und in wenig zahlreichen Fällen gekannt hat. Dieses Strafmittel diente Platon augenscheinlich als Ersatz für andere, von ihm verworfene Strafarten, zu welchen die Atimie, die von ihm grundsätzlich mißbilligte, wenngleich in einzelnen Fällen, zumeist im Gefolge des Sühneprinzips, wieder zugelassene Verbannung und vor allem die Vermögenskonfiskation gehört, welche letztere der von der Sozialpolitik der „Gesetze“ erheischten ungeschmälerten Erhaltung der Familien-Landlose widersprach.

An der Spitze des Zivilrechts steht die (teils im sechsten, teils im elften Buche geregelte) Familienordnung. Daß wieder von einer solchen im eigentlichen Sinne die Rede sein kann, hängt mit der veränderten Gliederung der Gesellschaft zusammen. Die Bürgerschaft der „Gesetze“ bildet ein einheitliches Ganze und nimmt eine Mittelstellung zwischen den zwei Ständen des „Staates“ ein. Sie ähnelt insofern der Massenaristokratie Spartas und Kretas. Ihr Lebens- und Bildungsniveau ist einigermaßen niedriger als jenes der „Wächter“, aber beträchtlich höher als das der „Gewerbetreibenden“ des „Staates“. Mit dem Wegfall der herrschenden Klasse ist deren Familien- nicht weniger als ihr Vermögens-Kommunismus beseitigt (vgl. S. 497). Anstatt der Zeit- oder Kinder-Ehe wird wieder die Dauer-Ehe zur allgemeinen Norm erhoben. Sie ist auflöslich, und zwar nicht nur im Falle der Kinderlosigkeit und ferner infolge eines ernsten Verschuldens, sondern auch auf Grund der Unverträglichkeit der Temperamente. Den geschiedenen Gatten, die noch nicht die erforderliche Zahl von Kindern „für das Haus und den Staat“ erzeugt oder geboren haben, wird Wiederverehelichung nicht nur gestattet, sondern geboten. Seinen Kindern eine Stiefmutter zu geben, widerrät aber — nach dem Vorgang des Charondas — der Gesetzgeber.[2] Die geschiedene Frau soll auch dann wiederverheiratet werden, wenn sie zu jung ist, um ein eheloses Leben ohne

Schaden für ihre Gesundheit zu ertragen. Von der eigenen Neigung der Mädchen und Frauen ist weniger die Rede, als man bei dem Vorkämpfer der Frauenemanzipation erwarten sollte. Auch in betreff der Verheiratung einer Erbtochter mit dem nächsten Verwandten schließt sich Platon den gemeingriechischen, durch die Gesetzgebung von Athen und Gortyn gleichwie durch Charondas vertretenen Normen an.

In der Behandlung sexueller Fragen überhaupt bekunden die „Gesetze" nicht nur im Vergleich mit Platons älterem Verfassungsentwurf, sondern auch im Fortgang jenes Werkes selbst die Tendenz einer stetig wachsenden Strenge. Im „Staate" wurde dem Krieger unter anderen Belohnungen hervorragender Tapferkeit auch das Recht auf Liebkosungen eingeräumt, denen sich kein Mitkämpfer und keine Mitkämpferin entziehen durfte.[1] Desgleichen ward jener höheren Lebensstufe, der das „Erzeugen für den Staat" nicht mehr als Pflicht zukommt, geradezu Liebesfreiheit eingeräumt. Ganz anders in den „Gesetzen". Die zuletzt genannte Freiheit wird an einer Stelle des 6. Buches ausdrücklich widerrufen; aber solch einer Regelwidrigkeit wird freilich noch immer eine glimpfliche Beurteilung zuteil. An einer Stelle des 8. Buches hingegen wird jede Art des vor- und außerehelichen Umgangs scharf verurteilt. „Unendliche Vorteile", insbesondere eine außerordentliche Steigerung des Vertrauens und der Hingebung der Ehefrauen, werden von der Einführung der strengeren Satzung erwartet.[2] Dem Einwand, daß die Höhe dieser Forderungen der Menschennatur unerreichbar sei, begegnet der Hinweis auf die Macht der öffentlichen Meinung, von deren Stärke dort, wo sie wirklich eine einstimmige ist, man kaum hoch genug denken könne. Es verdient überdies bemerkt zu werden, daß der Verfasser der „Gesetze" die Abstinenz nicht nur predigt, sondern auch der Erreichung dieses Zieles förderliche Mittel namhaft macht. Schon der beiden Geschlechtern gemeinsame Schulunterricht, desgleichen ihr Zusammenwirken in allen Lebensstellungen war an sich dazu angetan, den Sexualgefühlen viel von ihrer Schärfe zu nehmen. Noch augenscheinlicher dient diesem Zwecke die Empfehlung des zwanglosen Verkehrs von Jünglingen mit Mädchen in einer wenig verhüllenden und darum die Lüsternheit nicht herausfordernden Kleidung. Endlich und hauptsächlich wird die sorgsame Ausbildung und Schonung des Schamgefühls, welches der geschlechtlichen Begierde die Nahrung entzieht und ihre Entfesselung nur selten zuläßt, diesem Zwecke ausdrücklich dienstbar gemacht. Schließlich sei bemerkt, daß die in früheren Dialogen so nachsichtig behandelte Knabenliebe, wahrscheinlich unter dem Einfluß kynischer Vorgänger, um ihrer „Naturwidrigkeit" willen und zugleich nicht ohne Rücksicht auf die bereits rege gewordene Befürchtung der Entvölkerung, in den „Gesetzen" die alleremphatischeste Verurteilung erfährt. Nur die am meisten geläuterte, ausschließlich auf ein „ästhetisches Wohlgefallen" an der Körper-

schönheit beschränkte Form derselben wird gebilligt; den „Seelenzustand des zwischen sinnlichen und geistigen Regungen schwankenden Liebenden“ hingegen, einen Zustand also, der im „Phädros“ und im „Symposion“ „als der Urquell heilsamster Verzückungen“ bezeichnet worden war, „verdammen — wie ein geschätzter Vorgänger mit Recht bemerkt hat — die ‚Gesetze‘ auf das strengste“.

Von vermögensrechtlichen Bestimmungen ist bereits mehrfach die Rede gewesen. Der Erwähnung wert ist die Einschränkung der Verfügungsfreiheit (vgl. S. 497), auch der letztwilligen, die durch Platons auf unversehrte Bewahrung des Familienbesitzes gerichtetes Streben bedingt ist. Das Handelsrecht ist vom Geiste des Mißtrauens erfüllt (feste Preise, kein Feilschen, keinerlei Reklame!). Mit Liebe und Ausführlichkeit, aber ohne hervorstechende Originalität verbreitet sich die Gesetzgebung über alles, was mit dem Landbau zusammenhängt, auch über die Bienen- und Obstzucht, über Fragen des Wasserrechtes, über die Streitfälle, die aus dem Verhältnis der Nachbarschaft entspringen.

6. Im Zivilprozeß der „Gesetze“ ist kaum etwas anderes so bemerkenswert als die Beseitigung des Parteieneides in all den Fällen, in welchen derselbe der Partei einen Nutzen zu gewähren oder einen Schaden von ihr abzuwehren geeignet ist. Das Merkwürdigste an diesem Verbot ist aber seine Begründung, nämlich der Hinweis auf die weitverbreitete, den Meineid begünstigende Glaubenslosigkeit des Zeitalters.[1] Man ist erstaunt, hier Platon so kleinmütig zu finden. Gilt seine Gesetzgebung doch einer Bürgerschaft, die unter dem Zwange der straffsten pädagogischen Normen herangewachsen und das ganze Leben hindurch vor allen schädigenden Einflüssen auf das ängstlichste behütet sein wird. Und trotzdem diese dringende Besorgnis vor dem Miasma des Unglaubens! Es ist das der große Feind, gegen welchen anläßlich der Besprechung der Religionsfrevel ein ganzes Buch (das zehnte) hindurch gestritten wird. Drei Arten der Häresie werden unterschieden: die einen glauben nicht an das Dasein der Götter, andere glauben nicht an ihre fürsorgliche Wirksamkeit, wieder andere glauben nicht an ihre Unbestechlichkeit, mit anderen Worten, sie glauben an die Möglichkeit, die Gunst und die Nachsicht der göttlichen Wesen durch Handlungen der Werkheiligkeit zu erringen. Mit dem Aufgebot seiner ganzen Beredsamkeit und nicht minder mit jenem der schwersten Strafandrohungen bemüht sich der Verfasser der „Gesetze“, die von ihm befürwortete religiöse Gesinnung zu verbreiten und zu schirmen.

Diese stimmt mit der Volksreligion keineswegs vollständig überein; aber die Unterschiede, die beide trennen, werden dort, wo sie nicht von moralischem Belange sind, eher verdeckt als geflissentlich hervorgehoben. Die neue Staatsreligion — denn um die Gründung einer solchen unter

strengster Verpönung aller Privatkulte, auch der orphischen, handelt es sich — wird soweit als möglich in das Gewand der alten gehüllt. Neben der obersten Gottheit erscheinen in sehr großer Zahl die Einzel-, allen voran die Sterngötter. Der Hauptbeweis für das Dasein des Göttlichen wird durch seine Zurückführung auf das Seelische vorbereitet und auf die Priorität alles Seelischen vor dem Körperlichen gegründet. Die Durchmusterung aller Bewegungsarten führt zu dem Schlusse, daß das einzige sich selbst Bewegende die Seele sei, während alles andere den Anstoß zu seiner Bewegung von außen empfange. Mit dieser Lehre greift Platon auf den „Phädros“ zurück (vgl. S. 346), und durch sie glaubt er allem Materialismus und der gesamten früheren Naturphilosophie den Garaus zu machen. Daß es aber die beste aller Seelen ist, welche die Welt bewegt und lenkt, das soll der Hinweis auf die Wohlordnung des Universums erhärten. Hier berührt sich Platon eng mit A n a x a g o r a s, dem er jedoch alsbald wieder feindlich gegenübertritt. Denn auf ihn und seine Anhänger zielt das Wort, es gebe Weise, denen Sonne, Mond, Erde und Gestirne nicht als Götter, sondern als leblose „Steine“ gelten, und die in jenem Argument nichts anderes erblicken als „einen zum Behuf bloßer Überredung zurecht gemachten Redebrei“. Auch an des Anaxagoras Jünger A r c h e l a o s scheint Platon dort zu denken, wo er der Unterscheidung von „Natur“ und „Satzung“ und ihrer Verwendung im Dienste der Kritik oder, wie er meint, der Skepsis Erwähnung tut (vgl. I [4] 333 f.). In ähnlicher Absicht hatte er schon in einem der früheren Bücher der „Gesetze“ P i n d a r s Wort von der „Satzung als der Beherrscherin aller Menschen“ aufs Korn genommen (vgl. I [4] 335).[1]

Die zweite sowohl als die dritte Häresie wird zuvörderst mit Argumenten bekämpft, die aus der moralischen Beschaffenheit der Götter ihre Kraft ziehen. Sobald Güte als der Grundzug ihres Wesens anerkannt und ihre Macht nicht in Zweifel gezogen wird, könnte, wenn sie es trotzdem an Fürsorge für das Wohlergehen der Geschöpfe fehlen ließen, dies nur in ihrem Leichtsinn oder in ihrer Trägheit seinen Grund haben — Eigenschaften, die sie tiefer stellen würden als selbst halbwegs tüchtige Menschen. Die dritte der Ketzereien endlich setze voraus, daß die göttlichen Wesen durch Opfergaben dazu bestimmt werden, strafbare Handlungen ungestraft zu lassen, daß sie also um eines Vorteils willen die ihnen obliegende Pflicht versäumen. Dann würden sie Steuermännern gleichen, die sich durch fette Bissen oder durch reichen Weingenuß dafür gewinnen lassen, das ihnen anvertraute Schiff und seine Insassen zu verderben, oder Wagenlenkern, die, vom Gegner bestochen, ihren Herrn verraten und jenem zum Sieg im Wagenrennen verhelfen, oder sogar den durch einen Beuteanteil ihrer Wächterpflicht abspenstig gemachten Hunden (vgl. S. 494).

Kehrt diese Argumentation, oder vielmehr diese Kette von Annahmen, ihre Spitze gegen die Volksreligion, so ist die Bestreitung der zweiten Häresie gegen die Konsequenzen einer Denkweise gerichtet, die in der wissenschaftlichen Welt bereits die Oberhand gewonnen hatte. Die Gottheit als Urquell des Weltgeschehens anzusehen, dieses aber allen göttlichen Sondereingriffen entrückt zu glauben — diese Ansicht war z. B. in den aufgeklärten ärztlichen Kreisen offenbar die herrschende. Man denke an die sie zusammenfassende Formel: „Alles ist göttlich und alles ist menschlich" (vgl. I⁴ 258). Ihrem Einfluß hat sich auch Platon nicht entzogen. Er ringt, so darf man wohl sagen, nach dem Aufbau einer Weltansicht, welche die Moral ihres göttlichen Schutzes nicht berauben und die zugleich mit einem Minimum von göttlichen Eingriffen — wenn nicht ohne alle solche — das Auslangen finden soll. So glauben wir eine Erörterung verstehen zu müssen, die vielleicht nicht bloß durch die Schuld der Textesüberlieferung in manche Dunkelheit gehüllt ist.[1] Dem Zweifler an der göttlichen Gerechtigkeit, der in dem so häufigen Triumph des Unrechtes jeden Reflex derselben vermißt, wird mit dem Hinweis auf die Enge seines Gesichtskreises geantwortet, dem sich der Zusammenhang des Weltenplans entzieht. Auf das Wohl des Ganzen, nicht auf das jedes Teils und jedes Teilchens, sei das Absehen der Gottheit gerichtet; der Teil sei um des Ganzen, nicht das Ganze um des Teiles willen vorhanden; von eben dieser Gesinnung werde das Verfahren des Arztes und jedes kundigen Werkmeisters geleitet. Hierin allein liegt schon eine leise, aber vernehmliche Hindeutung auf Grenzen der göttlichen Macht (vgl. S. 362 und 475 f.), die in der alsbald folgenden Vergleichung Gottes mit einem Brettspieler zu noch bestimmterem Ausdruck kommt. Denn ein solcher vermag ja die Brettsteine nicht zu verändern, sondern nur zu versetzen. Nun sei zwar die Menschenseele nicht unveränderlich, die Ursachen ihrer mannigfachen Wandlungen aber lägen in ihr selbst und in der Einwirkung anderer Seelen. Für die Gottheit erübrige demnach nichts anderes als — und zwar, so scheint Platon sagen zu wollen, nicht durch einen Spezialeingriff, sondern der ein für allemal festgesetzten Naturordnung gemäß — die besser gewordene Seele an einen besseren, die schlechter gewordene an einen schlechteren Ort zu versetzen; wobei sowohl an ihre wechselnde Verbindung mit Menschen- und Tierleibern als an ihren Aufenthalt in den Straforten der Unterwelt gedacht wird.

In dieser Erörterung wird das W i l l e n s p r o b l e m gestreift, und einzelne Wendungen können den Schein erwecken, als sei Platon ein Vertreter der indeterministischen Ansicht.[2] Genauerer Überlegung hält jedoch dieser Schein nicht stand. Die intellektualistische Willenslehre des S o k r a t e s, die Platon so lange festhielt und deren Formel („Niemand fehlt freiwillig") er niemals aufgab, ist nicht nur Determinismus, sondern Determinismus einer eng umschriebenen Art. Denn danach wird

der Wille nicht nur allezeit durch Motive, sondern auch stets durch eine besondere Gattung von Motiven, durch Einsichten oder Erkenntnisse, bestimmt. So sehr nun auch Platon sich in den Werken seiner Spätzeit von diesem Ausgangspunkt entfernt hat, und nirgendwo mehr als in den „Gesetzen“, wo neben der „Unwissenheit“ als Quelle von Verfehlungen sogar ausdrücklich die von Sokrates geleugnete „Willensohnmacht“ (akráteia) auftaucht: ein ursachloses Handeln wird darum der Seele doch niemals zugeschrieben; vielmehr werden ihre Willenshandlungen auf ihre Beschaffenheit zurückgeführt und diese wird zwar für eine wandelbare, aber nicht für eine sprunghaft oder ohne zureichenden Grund wechselnde erklärt. Auch dort, wo der Begriff der Freiwilligkeit einer eindringenden Prüfung unterzogen wird, führt diese nur zur Identifizierung des freiwilligen mit dem absichtsvollen Handeln. Für die Verantwortung des Totschlägers A — so dürfen wir Platons Gedanken umschreiben — macht es den denkbar größten Unterschied, ob er B absichtlich oder unabsichtlich getötet hat. Allein auch die Absicht der Tötung, die verbrecherische Absicht selbst, ist einer schon vorher bestehenden verderbten Willensbeschaffenheit entsprungen. Damit die Tat ihrem Urheber zugerechnet werde, ist es keineswegs erforderlich, daß dieser jene Willensbeschaffenheit selber erzeugt oder gewählt habe. Ja er kann sie nicht mit Vorbedacht gewählt haben, so wenig als jemand die Krankheit der Gesundheit vorzieht. Der letzte Vergleich darf freilich ein unzutreffender heißen, da er der mangelhaften Unterscheidung zwischen Sozial- und Individualmoral entsprungen ist (vgl. S. 58 ff.). Es ist jedoch hoher Anerkennung wert, daß Platon sich von einer bis in die Gegenwart herabreichenden Verwirrung freigehalten und die Strafe überall dort für berechtigt erachtet hat, wo sie auf den, von welchen Faktoren immer geformten Willen des Übeltäters heilend einzuwirken oder andere von gleicher Verfehlung abzuhalten geeignet ist.

7. Den theologischen Argumenten folgen die dem Schutze der Rechtgläubigkeit dienenden S t r a f s a n k t i o n e n. Und groß ist diesen gegenüber unsere Betroffenheit. Dem aufmerksamen Leser ist der schmale Grenzrain nicht entgangen, der manche von Platon selbst zeitweilig oder dauernd gehegte Meinungen von den Häresien trennt, die er in den „Gesetzen“ so eifervoll bestreitet. Die „Idee des Guten“ ist sicherlich keine persönliche Gottheit, und dennoch bildet sie im „Staate“ den krönenden Gipfel aller Wesenheiten (vgl. S. 377). Im Prinzip der „Notwendigkeit“, in jenem der „erratischen Bewegung“, in der „bösen Weltseele“, in ihnen allen liegen ebenso viele Schranken der göttlichen Machtvollkommenheit (vgl. S. 475 f.). Zwischen der Anerkennung solcher Machtschranken und der zweiten Häresie, dem Zweifel an zulänglicher Fürsorge der Götter für die Menschen, gähnt wahrlich kein unausfüll-

barer Abgrund. Auch der Umstand, daß die dritte der Häresien, der Glaube an die begütigende Gewalt des Opfers und des Gebets, der Volksreligion nicht widerspricht; daß Platon in diesem Betracht, desgleichen mit der herben Kritik, welche die gangbare Mythologie im „Euthyphron", im „Staat" und sogar in den „Gesetzen" erfährt (vgl. S. 287 und 362 f.), selbst als vermessener Neuerer auftritt, endlich die Erinnerung an das seinem Meister bereitete Schicksal — all das hätte ihn, so sollte man denken, einigermaßen zur Vorsicht veranlaßen, es hätte ihn davor bewahren können, seine eigene spät errungene letzte Ansicht von den göttlichen Dingen unter den Schutz erbarmungsloser Strafbestimmungen zu stellen. Allein es ist anders gekommen. Das Greisenalter hat auf den Philosophen eine zwiefache Reihe von Wirkungen geübt. Man möchte an zwei benachbarte Quellen denken, die ihre Fluten in entgegengesetzte Weltrichtungen entsenden. Das Alter hat Platon zugleich milder und härter gemacht, als er jemals zuvor gewesen ist!

Sprechen wir zuvörderst von der ersteren dieser Wirkungen. Die Tendenzen, die wir für Platons letzte Phase überhaupt bezeichnend fanden, erreichen in den „Gesetzen" ihre Höchststärke. „Sein Geist und sein Herz — so durften wir (S. 447) anläßlich des ‚Sophisten' sagen — gewinnen stärkeren Anteil an Einzeldingen, Einzelwesen, Einzelprozessen." Das zeigt sich jetzt im Bereiche der Gesetzgebung. Nichts gilt ihrer regelnden Fürsorge als zu geringfügig: von der Kinderpflege und dem Kinderspielzeug angefangen bis zur gleichmäßigen Ausbildung der linken und der rechten Hand, von Jagd und Fischfang bis zu den verschiedenen Arten des Tanzes, und von diesen bis zu den Minutien der Bau-, der Markt- und der Begräbnisordnung. Von dem Wert der Menschen und des Menschenlebens denkt Platon nicht höher als vordem; weit eher das Gegenteil. Enthalten doch die „Gesetze" in dieser doppelten Rücksicht Äußerungen des auffälligsten Pessimismus. Aber das Los der Masse beschäftigt ihn ungleich nachhaltiger als im „Staate". Er will sein Staats- und Gesellschaftsideal freilich weniger rückhaltlos verwirklichen, aber er beschränkt diese Verwirklichung nicht mehr auf eine auserlesene Minderheit. Das heroische Lebensideal hat einem in vielen Stücken humaneren Platz gemacht. So wird die ärztliche Behandlung chronischer Krankheiten nicht mehr verpönt; warme Bäder inmitten schöner Parkanlagen sollen die matten Glieder der Greise erfrischen helfen. Eine allgemeine Armenversorgung wird geplant; kein Einziger, sei er ein Freier oder ein Sklave, soll der äußersten Notlage anheimfallen dürfen.[1]

Das illusionsfreie Auge des Greises, das Herz, das schon so oft enttäuscht ward, und um so öfter, je Größeres es ersehnt hatte, sie sind dazu angetan, gegenwärtige und kommende Übel deutlich wahrzunehmen, ängstlich zu erspähen und tief zu empfinden. Ist darum dem Alter oft zaghafter Kleinmut eigen, so nahm dieser Seelenprozeß bei

Platon eine anders geartete Wendung. Gewaltige schriftstellerische Erfolge, der Verkehr mit einem stets ausgedehnteren Kreis bewundernder Jünger mußten seine Zuversicht stärken und mochten, der Erinnerung an mancherlei innere Wandlungen zum Trotz, den Zweifel an der eigenen Unfehlbarkeit ersticken. So wird er in der Wahl der Kampfmittel gegenüber dem, was ihm als gemeingefährlich und verwerflich gilt, immer skrupelloser und trägt schließlich kein Bedenken, die Irreligiosität, die Neuerungssucht, ja sogar den Gegenstand seiner alten und durch den Ablauf der Jahre vertieften Antipathie, die Rhetorik und das Advokatentum, mit dem Richtschwert zu bekämpfen. Doch indem wir das Feld, auf dem diese Unduldsamkeit sich tummelt, überblicken, drängt sich uns eine Wahrnehmung auf, die nicht jeder Bedeutung entbehren mag. Es sind bloß die drei letzten Bücher der „Gesetze“ (X—XII), die uns von dieser Richtung des platonischen Geistes Kunde geben. Wir möchten vermuten, daß hierin kein Zufall waltet. Der Triumph der im „Phädon“ so eifrig und erfolgreich abgewehrten „Misologie“ (vgl. S. 336) mag nicht dem Greisenalter Platons schlechtweg, sondern nur dessen höchster Stufe, seinen allerletzten Lebensjahren, angehören. Daß erst der Tod den Achtzigjährigen von schriftstellerischer Arbeit abrief, wird uns gemeldet; und daß diese Arbeit den „Gesetzen“ galt, bezeugt ihr unfertiger Zustand. So dürfen wir uns vielleicht dem Glauben hingeben, daß es die Verknöcherung des Ur-Alters allein ist, welche diesen Sieg der Unduldsamkeit bewirkt hat. E i n Umstand scheint diese Mutmaßung zu bekräftigen.[1]

Hart neben den Bluturteilen, die über unbelehrbare Freidenker, über Vorkämpfer staatlicher Neuerungen, die keine Umsturzmänner zu sein brauchen, ja sogar (mindestens im Wiederholungsfalle) auch über rechthaberische, ihre Kunst wirklich oder scheinbar mißbrauchende Anwälte gefällt werden — hart neben alle dem treffen wir auf eine Mißachtung der Individualität, auf eine Gleichgültigkeit gegen jede Art der persönlichen Initiative, ja auf eine Geneigtheit, die Seelen zu knechten, die unser äußerstes Befremden wachruft. Das verhängnisvolle Streben nach „Einheit“ gelangt hier zu einer Entwicklung, die geradezu an den Jesuitenstaat von Paraguay erinnert. Ein System, welches allenfalls dazu taugen mochte, schweifende Indianerstämme der Seßhaftigkeit und der Gesittung zuzuführen, wird auf hochkultivierte Griechen des vierten Jahrhunderts angewendet. An einer Stelle des Schlußbuchs nämlich wird die kriegerische Disziplin als vorbildliches Muster für das gesamte bürgerliche Leben aufgestellt. Es wird der Wunsch geäußert, daß niemand, weder im Ernst noch im Spiel, etwas allein und für sich treibe; daß jeder immer und überall auf einen Oberen blicke; daß vom Größten bis zum Kleinsten herab alles auf Befehl geschehe, ganz so wie im Feldlager der Soldat auf Kommando steht und geht, sich nährt und sich wäscht, sein Lager verläßt und es wieder aufsucht. Braucht es einen Beweis dafür, daß

dieses Verlangen nach unaufhörlichem Gängeln, das die Menschen ihr Lebelang auf der Kindheitsstufe festhalten und sie zu Puppen in der Hand ihrer Oberen machen will —, daß dieses Begehren, sagen wir, derselben Sinnesart entstammt ist, welche Freidenker in das „Zuchthaus“ verbannt (*sophronisterion* ist der genau entsprechende griechische Ausdruck), sie in der Zellenhaft schmachten läßt, dort jedes anderen als geistlichen Zuspruchs beraubt und sie, falls dem „nächtlichen Rat“ sein Bekehrungswerk mißlingt, dem Richtbeil überantwortet?

Doch zu einem anderen und erbaulicheren Bilde! Man behauptet, daß uns in der Stunde des Todes Bilder der Kindheit und frühen Jugend umschweben. An Derartiges mahnt der Schluß der „Gesetze“. Dort werden einige Grundgedanken dieses Werkes: die Geringwertigkeit der bloßen Tapferkeit, die göttliche Natur der Seele, ihr Vorrang vor dem Körper, ihre sich selbst und alles andere bewegende Kraft sowie ihre unsterbliche Herrschaft über das All wiederholt und mit stärkstem Nachdruck hervorgehoben. Daneben tauchen aber die uns so wohlvertrauten sokratischen Fragen und Methoden wieder auf. Das alte Rätsel der Einheit oder Vielheit der Tugenden wird von neuem erörtert und — bleibt ungelöst. Die sokratische Induktion mit den altgewohnten Instanzen des Steuermanns, des Feldherrn und des Arztes tritt uns noch einmal vor Augen. Auch die Dialektik steigt wie aus einer Versenkung empor, und als ihr Ziel wird mit einem auffälligen Anklang an eine Stelle des „Phädros“ (vgl. S. 328) das „Erschauen des Einen im Vielen und Ungleichen“ bezeichnet. Über solchen Betrachtungen mag der greise Denker entschlummert sein.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Rückblicke und Vorblicke.

Eine lange Reihe von Schöpfungen ist an uns vorübergezogen. Wir haben die gesamten zweifellos echten Schriften Platons durchmustert. Blicken wir vom Ende auf den Anfang zurück, so ergreift uns vorerst gewaltiges Staunen: das Erstaunen über eine unerhörte Geistesfülle, über eine niemals rastende, niemals ermattende Denkarbeit. Unsere Bewunderung wächst, wenn wir uns der nie erschlaffenden ernsten und eifrigen Sorge um die Besserung der Menschen, um die Vervollkommnung der Gesellschaft erinnern. In neue Verwunderung versetzt uns die Vielseitigkeit des platonischen Geistes, eine Viel-

seitigkeit, die sich nicht nur in der Mannigfaltigkeit der behandelten Gegenstände, sondern nicht weniger in der wechselnden Beschaffenheit der Behandlungsarten ausprägt. Der jeweils statthabende Wechsel vollzieht sich in einer gar bemerkenswerten Weise. Platon war, so darf man mit nur scheinbarer Paradoxie behaupten, ebenso einseitig als vielseitig. Er verfolgt die einmal eingeschlagene Bahn mit stärkstem Selbstvertrauen, unbeirrt durch warnende Stimmen und durch auftauchende Bedenken.[1] Er scheut, wie es die Art epochemachender Denker ist, nicht vor extremen Lösungen zurück. Dann erfolgt ein Rückschlag, der ihn zur Anerkennung der bis dahin vernachlässigten Wahrheitselemente nötigt. So in seinen staatsphilosophischen Werken. Der ausschließlichen und uneingeschränkten Philosophenherrschaft folgt das Musterbild einer von wechselseitigen Einschränkungen der verschiedenen Verfassungsprinzipien durchzogenen gemischten Regierungsform, zugleich der überkühnen Deduktion die behutsame, fast zaghaft vorschreitende Empirie. Die Physiologie hat uns jüngst gelehrt, daß gewisse Gifte nur durch Gegengifte überwunden werden, die der gefährdete Organismus selbst bereitet. Diese heilbringende Reaktion tritt aber erst ein, sobald das Gift in ausreichendem Maße genossen wird. In solchen Fällen kann man, so wundersam es klingen mag, mit Fug erklären: wer den Giftbecher bis zur Neige leert, ist der Gesundung näher, als wer die Lippen vorzeitig von dem Unheilskelch zurückzieht. Nicht anders der große Original-Denker. Wenn er den Pfad des Irrtums bis zum Ende gewandelt ist, steht er der Wahrheit näher, als wenn er auf halbem Wege halt gemacht hätte.

2. Platons Erfolge erwuchsen nicht auf dem Felde, das die griechische Spekulation bis zum Erscheinen des Sokrates vorzugsweise angebaut hatte. Platons und seines größten Schülers, des Aristoteles, Ansicht von der Gesamtnatur steht — das muß rückhaltlos ausgesprochen werden —, an dem Maßstabe der heutigen Wissenschaft gemessen, trotz zahlreicher zu seiner Zeit bereits erzielter und von ihm auch verwerteter Einzelfortschritte hinter den Leistungen und den Ahnungen der älteren Naturweisen zurück. Darüber hat vormals Baco und hat neuerlich Schopenhauer richtig geurteilt.[2] An Fühlung mit der Natur hat es Platon nicht weniger gefehlt als dem von ihm höher als andere Vorgänger bewerteten Anaxagoras. Seine verkehrte Deszendenzlehre ist genau so das Gegenbild der Vorstellungen, welche die Wissenschaft unserer Zeit beherrschen, wie es die Stofflehre des Klazomeniers war (vgl. I[4] 173 ff.). Die teleologische Forschungsmethode, welche Anaxagoras nahelegte, der „Phädon“ verkündete und der „Timäos“ zu befolgen strebte, hat sich nur innerhalb des biologischen Gebiets als heuristisches Hilfsmittel zeitweilig fruchtbar erwiesen.

Und von der Methode abgesehen: in den Grundzügen der Himmelslehre, die von eingreifendstem Einfluß auf die gesamte Weltansicht ist, standen schon die Jonier und zumal die Atomisten dem Standpunkte der modernen Wissenschaft ungleich näher als Platon und Aristoteles. Jene ahnten bereits das, was seither das Fernrohr und das Spektralprisma zur Gewißheit erhoben haben, daß auch die Gestirne dem Bereich des Wechsels und Wandels angehören und daß dieser nicht etwa ein Merkmal der sublunaren Welt allein ist (vgl. I [4] 304). Und selbst den Pythagoreern gegenüber, die doch sonst Platons naturphilosophische Lehrmeister gewesen sind, bezeichnet die Wiederaufnahme der geozentrischen Doktrin einen erheblichen Rückschritt. Von den zwei großen Werkzeugen der Naturforschung hat Platon das eine, das Experiment, wie unsere Leser sattsam wissen, mißachtet (vgl. S. 375 f., 455 u. 470); das andere, die Mathematik, hat er freilich hochgehalten und hat deren Ansehen durch ihre Verflechtung mit vielen seiner Lehren gesteigert. Daß ihm auf diesem Gebiete neben der Anregung und mittelbaren Förderung der Forschung auch selbständige Leistungen zu verdanken sind, glauben wir gerne, obgleich die antiken Angaben hierüber der Bestimmtheit ermangeln. Auch darüber fehlt uns Gewißheit, ob die Anfänge der Sphärentheorie von Platon ersonnen oder nur entlehnt worden sind. An sich machen die wenigen und dunklen Sätze, in welchen Platon diese Lehre erwähnt, nicht eben den Eindruck, als ob hier der Entdecker einer mühevoll errungenen Einsicht diese den Mitforschern zum erstenmal verkündete. Ist hier nur ein Zweifel statthaft, so gilt es uns als ganz und gar unzulässig, den großen Astronomen E u d o x o s , der als hedonischer Ethiker ein Gegner Platons war, darum zum Mitglied seiner Schule zu stempeln, weil er in früher Jugend platonische Vorlesungen besucht hat.[1]

3. Die mächtige und vielartige, die wahrhaft weltgeschichtliche Wirkung, die von Platon ausgestrahlt ist, läßt sich in den dreifachen Ausruf zusammendrängen: o h n e P l a t o n k e i n A r i s t o t e l e s ; o h n e P l a t o n k e i n K a r n e a d e s ; o h n e P l a t o n k e i n A u g u s t i n u s !

Durch die Vermittlung des A r i s t o t e l e s (384—322) hat dessen Lehrer auch die Naturforschung befruchtet. Weit weniger freilich die Einsicht in das kausale Nacheinander als jene in das geordnete Nebeneinander der Dinge. Die Klassifikation der Naturwesen ist auf dem Boden der platonischen Dialektik erwachsen. Wandeln uns angesichts der unaufhörlichen, nicht selten ins Kleinliche und Peinliche gehenden Einteilungen des „Sophisten" und des „Staatsmannes" bisweilen Überduß und Ermüdung an, so dürfen wir nicht vergessen, daß wir uns hier in der Schule befinden, aus welcher der große Ordner und Einteiler, der

Morphologe *par excellence* hervorgegangen ist. Der Lehrer wie der Schüler hat diese, die naturhistorische, Betrachtungsweise sofort auch in den Geisteswissenschaften eingebürgert; die scharfe Unterscheidung der Schlußformen wird zur Gänze, jene der Staatsformen und der Dichtungsformen teilweise dem Jünger verdankt. In ihrem Heimatsbereich aber, in der Naturgeschichte selbst, hat Aristoteles durch die Anwendung dieser Methode auch kausale Einsichten von höchster Bedeutung, wenn nicht gewonnen, so doch vorbereitet. Ist doch eine seiner Schöpfungen, die vergleichende Anatomie, eine unentbehrliche Vorbedingung der Deszendenzlehre geworden.

Hat Platons Schule in Aristoteles den großen Enzyklopädisten, den Sammler und Gliederer eines gewaltigen Wissensstoffs, vor allem den Denkmeister des mittelalterlichen Orients und Okzidents hervorgebracht, so reicht ihr Einfluß an einem andern Punkte noch tiefer in die moderne Welt herein. Der kritische Geist des Altertums hat in der neueren Akademie seinen Höhepunkt erreicht. Auch das „mühevolle Spiel" des „Parmenides" war nicht umsonst gespielt worden (vgl. S. 429). Hatten die unmittelbaren Nachfolger Platons fast nur die pythagoreïsierenden und die ethischen Bestrebungen seiner letzten Lebensjahre festgehalten, so war durch Arkesilaos († 241) die durch megarische Einflüsse verstärkte kritisch-dialektische Tendenz des platonischen Geistes auch innerhalb seiner Schule zum Siege gelangt. Ihren Höhepunkt erreichte diese Bewegung in Karneades (214—129), der an Subtilität des Denkens alle Vorgänger und Nachfolger übertraf, dessen tief eindringende Kritik die Zuversicht der dogmatischen Schulen erschütterte, die Stoa vor allem zu weitreichender Umbildung ihrer Lehren zwang, und der zugleich durch die Ausbildung seiner Wahrscheinlichkeitstheorie den Anstoß zur Schaffung einer im jüngeren Epikureïsmus sowohl als in den ärztlichen Schulen der Methodiker und Empiriker vertretenen induktiven Logik gab. Mit Recht hat man Karneades den David Hume des Altertums genannt. Aber auch an den großen Fragegeist der Renaissance, an Michel de Montaigne, kann seine alle Widersprüche der überlieferten Lehren wie der geltenden Maßstäbe verwertende, vor keiner Schranke halt machende Kritik uns mahnen. Und mag auch Montaignes Verhältnis zu Karneades dasselbe gewesen sein wie sein Verhältnis zu Platon („ich war in diesem Punkt Platoniker, ehe ich wußte, daß es jemals einen Platon gegeben hat"): er ist mit seinen Lehren jedenfalls aufs genaueste vertraut gewesen.[1]

In Augustinus endlich (354—430 n. Chr. G.) fließen zwei Strömungen zusammen, die ein paar Jahrhunderte lang wider einander geflutet hatten: der Neu-Platonismus und das Christentum. Wie sie am frühesten eröffnet worden war, so ward zu Athen Platons Schule auch am spätesten geschlossen (529 durch Justinian). Die zuletzt darin

vertretene Gestalt des Platonismus war die Philosophie des ausgehenden Altertums gewesen, gleichwie sie die Philosophie der anbrechenden Renaissance geworden ist. Ja im griechischen Osten war die platonische Tradition niemals vollständig erloschen. Im 8. Jahrhundert schöpft der Systematiker der Theologie und Philosophie jenes Zeitalters, Johannes von Damaskos, wie aus anderen Kirchenvätern, so nicht zum wenigsten auch aus dem vorgeblichen „Areopagiten" Dionysios, dessen Werke durch und durch vom Neu-Platonismus beeinflußt sind, und im 11. tritt uns in Michael Psellos wieder ein ganz eigentlicher Platoniker vor Augen.[1] Und daß auch in den dazwischen liegenden zwei Jahrhunderten das Interesse an Platon in Byzanz nicht erstorben war, das bezeugt die Entstehungszeit der zwei Haupt-Handschriften seiner Werke.[2] Im Abendland ist der Platonismus nach kurzem Winterschlafe schon im 9. Jahrhundert wieder erwacht; im Laufe der nächsten Jahrhunderte behauptet er sich zunächst in zähem Kampfe gegen den Scholastik benannten versteinerten Aristotelismus, um endlich, nach einem vergleichsweise kurzen Rückschlag im 13. und 14. Jahrhundert, im 15. dessen endgültigen Sturz herbeizuführen und in der Gestalt eines wiederbelebten Neu-Platonismus sein Erbe anzutreten. Von mystischen Elementen seit jeher stark durchsetzt, in der Ekstase und der durch sie vermittelten Anschauung des Göttlichen das höchste Lebensziel erblickend, läßt die neuplatonische Lehre ihre Abkunft von dem großen kritischen Geiste Platons doch noch vielfach erkennen. Vor allem darin, daß ihr das Urwesen oder der Urgrund — das „Eine" Plotins, des eigentlichen Systembildners dieser Schule (204—269 nach Chr. G.) — weder als ein selbst Erkennendes noch auch als ein Erkennbares, noch weniger als ein Lebendes oder Persönliches, vielmehr als ein über alle diese Bestimmungen Hinausreichendes gilt, worin man unschwer die Nachwirkung der einschneidenden Kritik entdeckt, die Karneades an dem gangbaren Gottesbegriff geübt hat.[3]

Aber nicht nur die kritischen, auch die mystischen Elemente der Lehre Plotins sind platonischen Ursprungs. Die schwärmerische Mystik, der wir im „Symposion" begegnet sind (vgl. S. 311), ist der Urquell, aus dem das späte Altertum und das Mittelalter mit vollen Händen geschöpft haben. Der islamische Sufismus, die deutsche Mystik, die jüdische Kabbala, sie sind insgesamt mit platonischen Gedanken reich gesättigt.[4] Dem wissenschaftlichen Geist ist der mystische fremd, aber nicht so durchaus feindlich, wie es zunächst scheinen möchte. Es steht um die Mystik ähnlich wie um den Krieg. Von beiden kann man Böses ohne Ende sagen, aber beide haben die Menschen oft von anderen und weit schlimmeren Übeln, als sie selber sind, befreit. Die Mystik bewährt sich häufig als das große Spezifikum gegen die Versandung des Gemüts und die Verholzung des Geistes! Ihrer tiefen Innerlichkeit entquillt ein Strom

warmen Lebens, der Überkommenes und Überlebtes gar oft lind auflöst und leise hinwegspült. Sie erweist sich dem um Formeln hadernden, in Worten kramenden, am Buchstaben haftenden Scheinwissen so verderblich wie der engbrüstigen Konvenienz und dem selbstgerechten Pharisäertum.

Im Geiste Augustins, des Genies der Selbstbeobachtung und der innerlichen Vertiefung, waren christliche und platonische Elemente zusammengeschmolzen. Man hat den Verfasser der „Bekenntnisse", dieses kostbaren Werkes, das durch Stärke der Empfindung, durch Lebendigkeit der Schilderung und durch eindringende Feinheit der Selbstanalyse einen Ehrenplatz in der Weltliteratur einnimmt und das noch uns so mächtig ergreift, wie es einst Petrarca ergriffen hat, den ersten modernen Menschen genannt.[1] Unergründlich ist die Tiefe seiner Einwirkung auf die Nachwelt. Die katholische Kirche zählt ihn unter ihre vornehmsten Ausgestalter; aber auch die Form des Protestantismus, welche die Seelen der Menschen wie mit der tiefstgehenden Pflugschar in ihrem Grunde aufgewühlt hat, der Glaube Kalvins, ist von Augustin und seiner Vorherbestimmungslehre aufs nachhaltigste beeinflußt worden. Indem dieser, und hierin vor allem zeigt er sich als kräftiger, vom Platonismus mitbestimmter Denker, auf den Tatsachen des Selbstbewußtseins als auf dem Fundament aller Erkenntnis fußt, ist er der Vorläufer Descartes', des Schöpfers der modernen Philosophie, geworden.[2]

4. Der Nennung des großen christlichen Platonikers soll, um jedes mögliche Mißverständnis hintanzuhalten, noch ein Wort über die spezifische Artung der platonischen Ethik folgen. In ihrer Mitte steht der Begriff der Gerechtigkeit. Die Sinneserweichung, die Platons Alter kennzeichnet, hat der bloßen Menschenfreundlichkeit einen erheblichen Spielraum gewährt, ohne doch darum der Gerechtigkeit ihre zentrale Stellung zu verkümmern. Dieser folgt, nur unvollkommen von ihr geschieden, die Sophrosyne, jene vom Gefühl der eigenen Würde getragene Selbstzucht, die bei Platon noch mehr als anderwärts den Charakter spröder, vornehmer Zurückhaltung trägt. Über die unvollkommene Scheidung dieser beiden Tugenden mag man klagen. Sie wird durch die Enge ihrer Wechselwirkung entschuldigt. Denn nicht nur ist die Selbstzucht die unerläßliche Voraussetzung sozialer Pflichterfüllung: diese wirkt ihrerseits auch auf jene zurück und fördert dadurch die psychische Gesundheit. Führt doch der Mangel jedes Verpflichtungsgefühls, die Schrankenlosigkeit des Wollens, geradeswegs zur seelischen Zerrüttung (Zäsaren-Wahnsinn u. dgl.). In ihrer Überspannung wird die Sophrosyne zur Askese. Diese — die wirksamste Hungerkur genußsatter Epochen — spielt im „Phädon" eine Rolle,

welche, falls etwa von Platon dieses Gespräch und einige verwandte Schriften allein erhalten wären, grundfalsche Folgerungen erzeugen müßte. Niemand könnte ahnen, daß der Denker, der dort in allem Leiblichen nur ein Erkenntnishindernis, und im Diesseits lediglich eine Vorbereitung für das Jenseits erblickt hat, daß derselbe Denker, weit davon entfernt, ein bußfertiger Anachoret zu werden, anderwärts der Körperpflege in allen ihren Abarten, desgleichen der Ordnung der wirtschaftlichen und der staatlichen Verhältnisse die hingebendste Sorgfalt widmen und sich seiner hierauf gewandten Mühe des Forschens und Suchens so nachdrücklich rühmen würde, wie das von seiten des „athenischen Fremdlings“ am Schluß der „Gesetze“ geschehen ist.[1] In diesem seinem letzten Werke hat sich Platon mehr als anderswo mit dem Genius seines Volkes versöhnt; er ist in weitem Umfang zur althellenischen, die harmonische Ausbildung der Gesamt-Persönlichkeit erstrebenden Sinnesweise zurückgekehrt.

Die Weltflucht, die Askese, die Naturfeindschaft, sie haben Platons Seele gestreift, ohne sie dauernd in Besitz zu nehmen. Was an diese Sinnesweisen erinnert und vielleicht durch sie gekräftigt wurde, das ist die allen Sokratikern gemeinsame geringe Bewertung äußerer Güter des Individuums sowohl als der menschlichen Verbände. Daß das Glück auch eines Staatswesens nicht auf seiner Größe und auf seinem Reichtum ruht, das ist eine Überzeugung, an welcher die reife Altersweisheit der „Gesetze“ noch ebenso unverbrüchlich festhält wie der jugendliche Ungestüm des „Gorgias“. Jene extremen Tendenzen aber, zu denen auch die Meidung jeglicher Gewaltanwendung gehört (vgl. S. 349 f. und 354), sie haben, da ihr Ausdruck einmal Platons Schriften einverleibt war, nicht weniger mächtig auf die Welt gewirkt. An der Richtung dieser Einwirkung haben auch die Mängel der platonischen, von Aristoteles festgehaltenen Naturansicht einen beträchtlichen Anteil gehabt. Vor allem die geozentrische und die von ihr getragene anthropozentrische Weltauffassung. Wäre deren endgültiger Sturz statt im 16. nachchristlichen bereits im 3. vorchristlichen Jahrhundert erfolgt (vgl. I[4] 101 ff.), der gesamte Gang der abendländischen Menschheitsentwicklung wäre ein anderer geworden. Doch die Sicherheit der Heeresbewegung erheischt es mitunter, daß ein weit vorgeschobener Flügel zurückgezogen werde. Vielleicht war es, alles in allem, besser, daß der gefahrvolle Wechsel der Weltanschauung einer reiferen Phase der Entwicklung des Menschengeistes vorbehalten blieb.

5. Von so gewaltigen Fernwirkungen ließen sich die Jünglinge nichts träumen, die den bewunderten Lehrer in der Akademie umdrängten. Man besuchte die Schule Platons, wie man die Lehranstalt des Isokrates besuchte, wie man ein paar Jahrzehnte vorher der

Stimme eines Prodikos oder Protagoras gelauscht hatte. Man trieb Philosophie weit mehr im Sinne des Kallikles als in jenem des Sokrates (vgl. S. 264). Es galt durch Schärfung und Übung der geistigen Fähigkeiten die Mittel zum erfolgreichen politischen Wettkampf zu erringen. So waren die namhaftesten Staatsmänner des damaligen Athen zeitweilig Platons Schüler gewesen. Der weise Administrator und Finanzmann Lykurg nicht weniger als der erfolgreiche Anwalt Hypereides, der Führer der radikal-nationalen Partei Demosthenes ebensosehr wie das Haupt der Friedenspartei Phokion. Auch sonst waren alle Abschattungen der politischen Gesinnung und Wirksamkeit unter Platons Jüngern vertreten. Zum Beherrscher von Herakleia hat sich Klearchos aufgeworfen; wider ihn verschworen sich Chion und Leonidas; Leon von Byzanz, der seine Vaterstadt den Griffen Philipps von Makedonien entriß, und Python, der in allen Teilen Griechenlands die Werbetrommel für ebendenselben Philipp rührte — diese und jene waren gleichmäßig Akademiker gewesen. Nicht minder neben Dion, dem Philosophen in der Königsburg, Chäron von Pellene, ein Tyrann auch im modernen Sinne des Wortes, der, auf makedonische Lanzen gestützt, die Verfassung seiner Heimat umstieß und vor keiner Gewalttat zurückschrak. Hermias, der Eunuch und ehemalige Sklave, der zu Atarneus im nördlichen Kleinasien ein Stadtfürstentum gründete und in seinen Kämpfen mit Persien Philipps Unterstützung genoß, stand ebenso der Akademie nahe wie Euphräos von Oreos auf Euböa, der bei Perdikkas III. eine Zeitlang in Gunst und hohem Ansehen stand, aber als leidenschaftlicher Gegner König Philipps geendet und sich, um nicht dessen Generalen in die Hände zu fallen, im Kerker selbst den Tod gegeben hat. Auch in der Akademie ist es eine vergleichsweise kleine Jüngerschar gewesen, welche die Pflege der Wissenschaften zu ihrem Lebensberuf erkor. Aus diesem engeren Kreise werden wir diejenigen hervortreten lassen, die, teils im Rahmen jenes Schulverbandes, teils außerhalb desselben, die platonischen Lehren fort- und umgebildet haben, allen voran den Mann, dessen Name auf diesen Blättern schon so oft aufgeleuchtet hat, Aristoteles von Stageira.[1]

Anmerkungen und Zusätze.

Zu Buch IV, Kap. I.

(Den Anführungen aus Äschylos ist die Weilsche, jenen aus Euripides die Naucksche Ausgabe zugrunde gelegt. Sophokles ist nach Dindorf-Mekler, Aristophanes nach van Leeuwen, die Bruchstücke der Tragiker sind nach Naucks Fragmentsammlung, 2. Ausg., angeführt.)

3 1) Theognis. Vgl. V. 349 (Poetae lyrici Graeci ed. Bergk II[4] 150); desgleichen Homer Ilias IV 35; ähnlich Il. XXII 347; XXIV 212.

2) Vgl. Tylor, Anthropology (Lond. 1881) p. 414 ff. Weit mehr, als der Titel verspricht, bietet die Abhandlung von Miklosich: Die Blutrache bei den Slawen, Wien 1887. — Der richtigen Auffassung hat hier vielfach der beschränkte Umblick der klassischen Philologie und desgleichen die vordem herrschende irrige Annahme geschadet, daß die homerischen Gedichte durchweg ein Bild des Uraltertümlichen bieten. Der Gang der Entwicklung konnte in Griechenland im wesentlichen kein anderer sein als anderwärts. Der individuellen Rache ist die Familien- oder Erbrache gefolgt, die ihrerzeit einen gewaltigen Fortschritt ausmachte. Auf dieser Stufe stehen noch heute die Australier und die Bewohner von Neu-Guinea; allbekannt sind die Überreste dieser Sitte bei Korsen, Albanesen usw. Die weiteren Stadien der Entwicklung verlaufen mitunter also: private blutige Vergeltung, staatliche blutige Vergeltung; ein andermal: private Blutrache, privater Schadenersatz (Wergeld), staatliche Regelung desselben. Bisweilen wieder tritt, je nach der Beschaffenheit der sozialen Lage, die blutige Vergeltung von neuem an die Stelle der unblutigen. Daß jene auch in Griechenland uralte Sitte war, das wußte schon Äschylos besser als manche seiner Erklärer: ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν, / τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ (Choëphoren Vers 312 ff.).

5 1) Äschylos. Die Anführungen beziehen sich auf Schutzflehende V. 524 f., Eumeniden V. 563 ff., Fragm. 381. Eine schätzenswerte Zusammenstellung bei Haigh, The tragic drama of the Greeks, Oxford 1896, p. 86 ff.

6 1) Über die Orestie vgl. man jetzt auch die gedankenreiche Einleitung von Wilamowitz in seiner Übersetzung. Zur Charakteristik des Äschylos und des Sophokles überhaupt vgl. vor allem Rohdes Psyche II[2] 224 ff. und desselben Festrede „Die Religion der Griechen" Heidelberg 1895 [= Kl. Schriften II 314 ff.].

7 1) Über die „sittliche Weltordnung" bei Sophokles hat außer Rohde Psyche II[2] 235 ff. neuerlich Johannes Hooykaas De Sophoclis Oedipode Coloneo, Leyden 1896, eingehend und überzeugend gehandelt.

8 1) Der Frömmsten Einer: vgl. Schol. zu Sophokl. Elektra 831. Einer der wackeren Athener: so nennt ihn sein Zeitgenosse Ion bei Athenaeos XIII 604 D. „Nicht geboren zu sein“ usw.: vgl. Oedip. Col. 1225 f. — Herodot: VI 98.

2) [Euripides Frg. 285, 1].

3) Übertragung des Fragm. 449.

9 1) „Denn ungeratene Kinder“ usw.: Fragm. 571. Zum Vorangehenden über Kinderbesitz vgl. Alkestis 882 ff., Andromache 418 ff., Medea 1098 ff., Schutzflehende 1089 ff., [zum Folgenden wieder] Fragm. 285.

10 1) Thukydides III 81 ff. Lobpreisung des Mittelstandes: vgl. Euripid. Schutzflehende 244 und Fragm. 626.

2) Grotte in Salamis: Antike Vita des Euripides c. 5 (in Naucks Ausgabe p. VI) [= p. 4, 23 Schwartz].

3) Eurip. Fragm. 910 und 913. — „Tun Götter Übles“ usw.: Fragm. 292, 7.

11 1) Über die Behandlung der Sagenstoffe durch Euripides im Vergleich mit den älteren Dichtern vgl. Welcker Götterlehre II 90, Leopold Schmidt Ethik der Griechen I 17, Christ Griech. Lit. Gesch. § 121 [= [6] § 180].

2) Euripides über Athleten: vgl. Fragm. 201 und 282.

3) Vgl. Trojanerinnen 884 ff.

12 1) Nicht an eine eigentliche Palinodie hat man zu denken; das lehrt der Vergleich mit einem anderen Alterswerk des Dichters, der Iphigenie in Aulis. Vgl. G. Dalmeyda Les Bacchantes p. 13.

2) Vgl. die Zusammenstellung in Naucks Einleitung Anmerkung 67. Gegen Krieg und Eroberung erhebt Euripides seine Stimme Schutzfl. 491 ff. und Frg. 286, 10—12.

13 1) Platon, Gesetze VI 777[e], doch vgl. 776 [d—e].

2) Vgl. Eurip. Hippolyt 486, Medea 580. — Von „Sophistik“, dem „extremen Individualismus“ spricht an vielen Stellen Pöhlmann Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I.

14 1) Theognis, nämlich V. 53 ff. (Poetae lyr. Gr. II[4] 124 Bergk).

15 1) „Griechen diene stets der Fremde“ usw.: Eurip. Iphig. in Aul. 1400 f.

16 1) Xenophon: vgl. Anabasis VII 7, 5.

2) Aristoteles. Vgl. dessen Politik I c. 2, c. 5 [und c. 6 sowie III c. 14].

3) Iliade XXII 371.

4) Der Tragiker Moschion (um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts): vgl. Fragm. 3. — Herodot IX 79. Gelegentliche Mißbilligung der Leichenbeschimpfung auch schon Il. XXII 395.

5) Daß Homer den Namen Hellene nicht als Gesamtbezeichnung gebraucht und ebensowenig den Griechen Barbaren gegenüberstellt, hat schon Thukyd. I 3 bemerkt. Die Πανέλληνες Il. II 530 und die Bezeichnung der Karer als βαρβαρόφωνοι ebd. 867 beweisen — wenn überhaupt etwas — höchstens, daß jene Partie, der sog. Schiffskatalog, das Erzeugnis eines jüngeren Zeitalters ist.

17 1) Der Wortlaut des Amphiktionen-Eides in Äschynes' Rede gegen Ktesiphon §§ 109 ff.

2) Die kulturellen Verdienste Delphis hat eingehend, wenn auch nicht ohne gelegentliche Übertreibung, Ernst Curtius in seiner Griechischen Ge-

schichte an vielen Orten dargelegt. — Mardonios bei Herodot: VII 9. — Der Dichter der Aufklärung: nämlich Eurip. Schutzflehende 491 ff.

18 1) Waffenstillstand: Ilias VII 408 ff.

2) Athena: Ilias VIII 379. Diomedes: Il. XI 395. Den Gegenstand hat trefflich behandelt H. Weil in seinem Aufsatze L'Iliade et le droit des gens dans la vieille Grèce, Revue de philologie 1885 p. 161 ff., wiederabgedruckt in Etudes sur l'antiquité grecque, Paris 1900, p. 183 ff.

3) Leben und Freiheit der Besiegten: vgl. Kallikratidas bei Xenophon Hellenika I 6, 14 und Platons „Staat" V 469bc.

19 1) Vgl. Ilias VI 62. Gegen Niedermetzelung der Gefangneen Thukyd. III 58, 2. — „Flammen verzehren die Stadt" usw.: Ilias IX 593 f. Über Thebaner und Syrakusaner vgl. Pausanias IX 15, 4 und Thuk. VII 86. Zum Folgenden: Torone vgl. Thuk. V 3, Skione V 32, Plataeae III 68, 2, Melos V 116,

20 1) Vgl. Thuk. II 67, 4. — Thukydides, näml. V 85 ff. Über dieses Gespräch handelt Dionysios von Halic. De Thucydide c. 37—41. — Grote VII² 157.

21 1) Bluturteil über die Bewohner von Mitylene: vgl. Thuk. III 35 ff.

2) Unterstützung Erwerbsunfähiger: vgl. des Lysias Rede (24) für den Invaliden (ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου). Klageführung der Frauen: vgl. Meier-Schömann Der attische Prozeß II² S. 509 [= Lipsius, Das att. Recht 341 f.]. — Obsorge für Witwen und Waisen: vgl. Girard, L'éducation Athénienne p. 32 f., Lipsius [Das att. Recht 344 ff.]. — Hinterbliebene gefallener Krieger: vgl. Gilbert Griechische Staatsaltertümer I 328.

22 1) Die Anführung aus Ilias XXII 495. Rechtsschutz des Sklaven: Meier-Schömann a. a. O. S. 625 ff. [= Lipsius, Das att. Recht 428[33]]. Ähnliches auch anderwärts, so zu Gortyn auf Kreta, vgl. Das Recht von Gortyn, Ausgabe von Bücheler-Zitelmann S. 95 f. — Vgl. den lehrreichen Aufsatz S. Spitzers in der Zeitschr. f. österr. Gymn. 1894 S. 1 ff.: „Zur Geschichte der internationalen Moral bei den Griechen." Gar merkwürdig ist es, wie die Spartaner bei Thuk. VII, 18 ihre Mißerfolge im archidamischen Kriege aus ihrem παρανόμημα, aus ihrer Verletzung der Friedensbestimmungen, ableiten und nunmehr aus dem gleichen Vorgang auf seiten der Athener frische Hoffnung schöpfen.

23 1) „Bildungsstätte von Hellas": τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν nennt Perikles Athen in der Leichenrede bei Thukyd. II 41.

Zu Buch IV, Kap. 2.

24 1) Das Lob Athens bei Eurip. Medea 824 ff., Alkest. 452, Trojan. 207 ff., Fragm. 360, 5 ff. u. 981. „Veilchenumkränzt" heißt Athen bei Aristophanes mehrmals [Ritter 1323 u. 1329; vgl. Acharner 637].

2) „Einnahme Milets": vgl. Herodot VI 21.

25 1) Eine hochangesehene Familie: nämlich jene des Isagoras, vgl. Herodot V 66. Neliden und Äakiden: die ersteren aus Pylos in Messenien, die letzteren aus Ägina. — Gastlichkeit: vgl. Strabo X [3, 18, p.] 471 und Plutarch Leben Kimons X 6. — Ernst Curtius: „Altertum und Gegenwart" II, 30.

2) Über die Stetigkeit des athenischen Verfassungslebens vgl. des Verf. Aufsatz „Aristoteles und seine neuentdeckte Schrift" usw. Deutsche Rundschau 1891 S. 219 ff. (=Essays und Erinnerungen 154 ff.)

26 1) „Lichtfülle“ und „Reinheit der Luft“: gepriesen von Eurip. Medea 827, von Aristides Panathen. §§ 97 u. 100. (I 156 u. 161 Dind.).

27 1) Aristophanes Fragm. [569, aus den] Ὧραι, I 536 Kock. Vgl. Xenoph. de vectigal. I 3. — Die Angaben über das Klima beruhen auf des Astronomen Julius Schmidt 12jährigen Beobachtungen. Seine Publikation wird angeführt von Kurt Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altertum I 94 Anm. 1. — Ernst Curtius a. a. O. II 34.

2) Herodot: I 60.

3) Hier verdankt unsere Darstellung viel dem ebenso tatsachen- als gedankenreichen Werke Le Parthénon et le génie grec von Emile Boutmy, Paris 1897, in erster Bearbeitung: Philosophie de l'architecture en Grèce 1870.

30 1) Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Ges. Werke VII S. 10/11. — John Stuart Mill: „Die Freiheit“, Ges. Werke I, insbesondere Kap. 3, S. 56.

2) Herodot: V 78.

32 1) Thukydides (oder Perikles): des letzteren Leichenrede bei Thuk. II 37 ff.

33 1) Über den materiellen Aufschwung Athens nach den Perserkriegen vgl. Beloch Griech. Gesch. I 395 [= II 1^2 74 ff.]. Ungemein lehrreich ist Eugen Cavaignacs Aufsatz: „L'apparition du capitalisme à Athènes au siècle de Périclès“, Revue des deux mondes vom 1. Sept. 1910, p. 190 ff.

34 1) Thukydides: IV 55. — Über Perikles: II 65, 9.

Zu Buch IV, Kap. 3.

35 1) Geburt des Sokrates: Fest steht das Todesdatum Mai 399 nach [Apollodor bei] L. Diog. II 44 [bzw., was die Jahreszeit betrifft, nach Platon Kriton 43^{cd} und Xenophon Memor. IV 8, 2]; die Lebensdauer wird von Platon im Kriton 52^e auf 70 Jahre angegeben, in der Apol. 17^d jedoch auf mehr als 70 Jahre. Das Schwanken der Handschriften an letzterer Stelle zwischen ἑβδομήκοντα und πλείω ἑβδομήκοντα ist zugunsten des letzteren zu entscheiden, da zur Hinzufügung des πλείω kein Anlaß zu erkennen, hingegen die Abrundung der Zahl auf Grund der (rhetorisch gefärbten) Stelle des Kriton sehr wohl möglich ist. Vgl. unsere Anmerkung zu Buch III Kap. 6 (I^4 491) [Anm. 1 zu S. 365].

2) Die Charitinnen: vgl. [Pausanias I 22, 8; IX 35, 7, Schol. zu Aristophanes Wolken 773, Plinius XXXVI 32, Suidas s. v. Sokrates und dazu] Furtwängler in Roschers Lexikon der Mythologie (I 881), auch Studniczka Zeitschr. f. österr. Gymn. 1886 S. 684.

3) Archelaos: das Bruchstück des Ion bei L. Diog. II 23 [= Diels FVS. 47 A 3]. Vgl. auch Theophrast in Doxogr. Gr. 479, 17; hierher gehören auch 564, 12 und 567, 1. — Ciceros Wort Tusc. V 10, vgl. Acad. poster. I 15. Den Glauben weigert jenem Zeugnis Zeller I^5 1037 [= I^6 1276 ff.].

36 1) Die Erzählung aus Platons Symposion 220^c geschöpft (Platos Phädrus und Gastmahl, übersetzt von K. Lehrs S. 136/7), vgl. auch 174^d. Interessante Parallelen jetzt bei Zuccante, Socrate p. 377.

2) Aristoteles: in Analyt. poster. II 13 (97^b 21).

37 1) Zopyros: Die Quellen dieser Mitteilung jetzt am vollständigsten bei R. Förster Scriptores physiognomici (Teubnersche Sammlung) Proleg. VII ff. Besonders wichtig scheint die dort (p. X n. 1) aus Joannes Cassianus Conlationes XIII 5, 3 angeführte Version. Diese enthält vielleicht den Wortlaut des phädonischen Dialogs (L. Diog. II 105), in dem man sicherlich mit Recht die ursprüngliche Quelle erkannt hat.

2) Zornesausbrüche: bezeugt von Spintharos, dem Vater des Aristoxenos, einer für diese Dinge nicht allzu verläßlichen Quelle [Aristoxenos Frg. 28] (Fragm. hist. Graec. ed. C. Müller, II 280).

38 1) Über Ironie als dem Sokrates eigentümlich (und als Gegensatz der alazoneia) vgl. Aristoteles Nikomachische Ethik (II 7 [1108ᵃ 19] und) IV 13 [1127ᵇ 22] (auch Eudemische Ethik III 7 [1233ᵇ 38] und Magna Moralia I 33 [1193ᵇ 28]). Ferner Platons „Staat" I 337ᵃ u. 337ᵉ, Symp. 216ᵉ, auch Xenophon Memor. IV 4, 9. Die Grundbedeutung des Wortes ist „Lust am Mystifizieren". Die im Text angegebene Verengung des Sinnes ist wohl begreiflich, da die den Bedürfnissen und Interessen des Lebens widerstreitende Selbstverkleinerung unerwartet und daher weit mehr irrezuführen geeignet ist als ihr Gegenstück, die Großsprecherei. Theophrasts erstes Charakterbild gibt in der vorangestellten Definition jene engere, in der Ausführung die ältere und weitere Bedeutung wieder.

39 1) „Bettelhaften Schwätzer": so nennt den Sokrates der Komiker Eupolis [Frg. 352] I 351 Kock. „Unbeschuht wie den Schustern zum Trotz": so der Komiker Ameipsias [Frg. 9, 3] I 672 Kock. Die folgenden Züge sind Aristophanes' Wolken 362 und Platons Phädon 117ᵇ entnommen. Über Chärephon vgl. Groen van Prinsterer, Prosopographia Platonica p. 205 f. Auch [Aristophanes Wolken 504 und] Eupolis [Frg. 239] I 322 Kock.

2) Dies meldet Platon Apologie 32ᶜ⁻ᵉ, [und 7. Brief 324ᵉ; Xenophon Memor. IV 4, 3].

3) Über den Prozeß der Generale vgl. Apol. 32ᵇ⁻ᶜ, Xenophon Hellen. I 7, 14 f., Memor. I 1, 18 u. IV 4, 2, endlich Diodor XIII 100 ff.; von Neueren vgl. Grote History of Greece VIII² 242 ff., Max Fränkel Die attischen Geschwornengerichte S. 79 ff., Kenyons Bemerkungen zu Aristoteles Ἀθηναίων πολιτεία c. 34 Anfang und des Verf. Broschüre Die Schrift vom Staatswesen der Athener [Wien 1891] S. 17 ff.

42 1) Aristoteles in der Metaphysik M 4 (1078ᵇ 27 ff.).

43 1) Die im Text aufgestellte Unterscheidung liegt wenigstens implizite in der Einreihung von sokratischen Sätzen unter den Begriff der παραβολή. Man vgl. Aristoteles Rhetorik B 20 (1393ᵇ 3) mit Erörterungen, wie wir sie in Xenophons Memor. III 9, 10 lesen.

2) Hier sollte der durch Joëls Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeit erhobenen Möglichkeit gedacht werden, daß Xenophon Schriften von Sokratikern, vor allem von Antisthenes, gelegentlich benutzt hat. Vgl. Jahresberichte von H. Gomperz, Archiv XIX S. 239 ff. Xenophon: Memor. IV 2, 13 ff. Vgl. auch Platons „Staat" I 331 ᶜ.

44 1) Xenophon Memor. IV 6, 15 (vgl. I 2, 37, desgleichen in auffälligster Übereinstimmung Platons Gorgias 491ᵃ, auch Symp. 221ᵉ).

45 1) Xenophon Memor. III c. 6 und c. 7. Dann III 9, 10.

46 1) Misologie: vgl. Platons Phädon 89^{cd}. Ferner Apol. 38^{a}.

47 1) Die Ideenlehre spricht Aristoteles dem Sokrates ab Metaphysik *M* 4 1078^{b} 30 u. [*M* 9] 1086^{b} 2.

48 1) Vgl. Xenophon Oeconomicus I 1 u. IV 18.

2) Pilgerfahrt nach Delphi: vgl. Aristoteles bei L. Diog. II 23, auch Memor. IV 2, 24 und Plutarch gegen Kolotes c. 20 [p. 1118^{c}].

3) Phädros 230^{d}. — Über Myser und Pisider: Memor. III 5, 26; Anabasis III 2, 23.

49 1) Über das Pamphlet des Polykrates vgl. Isokrates Rede XI § 4 ff. Fest steht nach Favorinus bei L. Diog. II 39, daß dasselbe erst mehrere Jahre nach der Hinrichtung des Sokrates verfaßt ward. Vor anderen hat Cobet Novae lectiones 662 ff. es sehr wahrscheinlich gemacht, daß Xenophon in den Memorabilien auf jene Flugschrift mehrfach Bezug nimmt.

2) Vgl. die Definition des φθόνος III 9, 8 und der σχολή ebd. III 9, 9, desgleichen III 8, 6 (über den schönen Mistkorb). Ferner III c. 4.

3) Den grundsätzlich richtigen Weg hat hier Karl Joël gewiesen: Der echte und der xenophontische Sokrates I S. 64 ff.

Zu Buch IV, Kap. 4.

51 1) „Niemand fehlt freiwillig" (οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει): die zahlreichen platonischen Belegstellen bei C. F. Hermann Geschichte und System der platonischen Philosophie, S. 330, Anm. 328 [Protagoras 345^{d}, Gorgias 509^{e}, Menon 77de, Staat III 413^{a}, Timäos 86^{d}, Gesetze V 731^{c} und 734^{b}, IX 860^{d}; vgl. auch Xenophon Memor. III 9, 4].

52 1) Über die Negierung des vernunftlosen Seelenteils und die Unmöglichkeit der ἀκρασία vgl. Aristoteles Nikom. Ethik *H* 3 1145^{b} 23, ebenso [c. 5] 1147^{b} 14 ff.; Magna Moralia A 1 [1182^{a} 16] (ähnlich c. 20 1190^{b} 28), auch ebd. c. 10 1187^{a} 6 [und B 6] 1200^{b} 25.— *Video meliora etc.* Ovid Metamorphosen VII 20 f.

2) „Großen Einäugigen": so wird Bentham von J. S. Mill genannt, Ges. Werke X 158 = Dissertations and discussions I 357.

53 1) Ein französischer Lustspieldichter: Sardou, La famille Benoiton, in deutscher Übersetzung (Reclam) S. 76.

54 1) Epicharm fragm. 78 Kaibel (Comic. Graec. fragm. I, 1, 104) = frg. 56 Ahrens [= FVS. 13 B 7]. — οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄταν ἔχων. Die letzten zwei Worte in ἄκων μάκαρ verwandelt bei Aristoteles Nikom. Ethik Γ 7, 1113^{b} 15.

55 1) Kleanthes: Das Zitat bildet das Motto dieses Buches. Außer bei Clemens a. a. O. erscheint dieser Satz auch bei Cicero De legibus I 33 mit dem Zusatze: id enim querebatur c a p u t e s s e e x i t i o r u m o m n i u m, und in etwas veränderter Fassung De officiis III 11. — Elegie des Aristoteles bei Bergk Poetae lyr Gr. II^{4} 336 f. An der Spitze des letzten Verses ist οὐ νῦν überliefert, was der Verf. Wiener Studien II 1 [= Hellenika II 239 ff.] in οὐ δίχα verändert hat. Vgl. z. B. Dions Rede III, 39 (I 40, 14 Arn.) οὐ δίχα θεὶς τό τε αὑτοῦ καὶ τὸ τῶν ἀρχομένων συμφέρον ... Der Verf. glaubt mit Bernays Ges. Abhandlungen I 141 ff. = Rhein. Mus. 33, 232 ff., daß hier Sokrates und nicht

etwa Platon gemeint ist. (Vgl. jetzt meine Platon. Aufsätze III Schluß u. IV 10—12.) Vers 3 ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις läßt sich füglich auf die nach Aristoteles' Meinung unwürdigen Vertreter des Sokratismus, wie

56 1) Ein „sklavenartiger" Zustand: vgl. Platons Symposion 215e und Xenophon Mem. IV 2, 22.

57 1) Xenophon: Mem. III 9, 4: σοφίαν . . καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.

58 1) Der Aufbau der sokratischen Moralphilosophie ward nirgends besser dargelegt als in der verschollenen Doktor-Dissertation des Engländers W. F. Hurndall, De philosophia morali Socratis, Heidelberg 1853; daneben ist nennenswert L. Dissens Programm: De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita (Göttingen 1812). — [Vom Gangbarsten und Zweifellosesten: Xenophon Memor. IV 6, 15].

2) Hier folgen wir Zellers schöner Darlegung der eudämonistischen Moralbegründung des [Sokrates bei] Xenophon, Phil. d. Gr. II 1⁴ 152 f.

60 1) J. S. Mill: System der Logik Buch V Kap. 1 § 3 = Ges. Werke IV² S. 115.

61 1) Platon: Staat V 457b. — Xenophon Mem. III 8, 3; III 8, 6; III 8, 7 und IV 6, 9.

62 1) Vgl. Xenophon Mem. I 2, 49 ff. [ebenso Apol. 20 f.] und [Mem.] I 2, 9 ff. — Kritik der Ämterbesetzung durch das Los; z. B. Mem. I 2, 9; III 9, 10. Die richtigen Gesichtspunkte zur Beurteilung dieser Einrichtung hat vornehmlich Georges Perrot Essais sur le droit public et privé de la République Athénienne Paris 1867, p. 10 ff., p. 54 und 71, an die Hand gegeben.

63 1) Keine Geringschätzung der Handarbeit: Xenophon Mem. II 7, 6 ff. [vgl. I 2, 56 f.] — Fähigkeiten des weiblichen Geschlechts: vgl. Xenophon Symp. II, 12 (auch die Tapferkeit scheint lehrbar, da diese Frau hier so gefahrvolle Kunststücke auszuführen gelernt hat); Antisthenes bei L. Diog. VI 12: „Die Tugend des Mannes und des Weibes ist dieselbe"; endlich und vornehmlich Platon im „Staat" [V 451d ff.] und in den „Gesetzen" [VII 804d ff.].

64 1) Die Anführung aus dem 39. Buche des Lî-kî [§ 4] nach Legges Übersetzung Sacred books of the East XXVIII p. 412. Vgl. auch [Ta-Hio I 5 bei] Lanessan, La morale des philosophes chinois p. 28 und G. v. d. Gabelentz, Confucius und seine Lehre, Leipzig 1888, S. 43 f.

2) „Vorwurf des Eudämonismus", [v. d. Gabelentz a. a. O.] S. 22. Altruistischer Geist der confucianischen Lehre: Giles, Gems of Chinese litterature p. 3 f. (vgl. auch Lî-Kî 39, 1) [p. 411 Legge]. Bei Giles p. 1 [auch der] Vergleich mit Sokrates. Die chinesische Staatsschrift ebenda p. 161.

65 1) Des Confucius Zweifel an Unsterblichkeit bei v. d. Gabelentz a. a. O. S. 11 f. Sokrates und die Unsterblichkeitsfrage: vgl. Platons Apol. 40c ff. und Xenophon Cyrop. VIII 7, 22.

2) „Wie die Erde den Leib" — Corpus Incript. Attic. I 442 [= Epigr. Gr. 21, 5 Kaibel]. Zum Folgenden vgl. Rohdes Psyche II² 257 ff. [Epicharm: Frg. 9 Diels; Euripides Frg. 839 und 971 Nauck, Schutzflehende 533, Helena 1014; Hippolyt 191 ff., Frg. 816, 10; Herakliden 592]; auch Brückners Vortrag über die Entwicklung der Bestattung in Attika, Berliner philol. Wochenschrift 1892 Nr. 13 und 14.

66 1) Über Sokrates' Verhältnis zur Religion handelt vortrefflich K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I 69 ff. Es ist dies ein Werk, in dem Wertvolles und Haltloses seltsam gemischt erscheint. Eine kritische Sonderung vorzunehmen hat H. Gomperz in den Jahresberichten, Archiv XIX S. 234 ff., nicht ohne Erfolg versucht.

67 1) „Das Gute" schlechtweg: Xenophon Mem. I 3, 2.

2) „Nach dem Staatsgesetz" (νόμῳ πόλεως), Xenophon Mem. I 3, 1; IV 3, 16; IV 6, 2—3. Zum folgenden vgl. Mem. I 3, 3. [Mantik: Mem. I 1, 9].

3) Sokrates und Delphi: vgl. Anm. 2 zu S. 48, ferner Platon Phädros 229^{e} u. Apol. [20^{e} ff.], Xenophon [Apol. 14], Mem. IV 2, 24 und Anabasis III, 1, 5 ff. — Über Träume vgl. Platons Phädon 60^{e} und 61^{a}, Apol. 33^{c}, Kriton 44^{a-b}. — „Dämonion": vgl. Xenophon Mem. I 1, 3—4 [und Apol. 12—13], dagegen entscheidend Platon Apol. 31^{d}. Die „Fälle seines Eingreifens" verzeichnet Zeller II 1^{4} 80^{2}. [Davon im Text verwertet: Theät. 151^{a}, Euthyd. 272^{e}, Phädr. 242^{bc}].

70 1) Die zwei theologischen Abschnitte der Memor. sind I 4 und IV 3. Über sie und ihre Beurteilung durch Ältere und Neuere vgl. Joël a. a. O. I 118 ff. Wir stimmen dem Urteil zu (ebd. S. 120), „daß I 4 jedenfalls eher noch Ansprüche auf den echten Sokrates hat als IV 3".

2) Abkehr des Sokrates von der Naturphilosophie: vgl. Aristoteles Metaphysik A 6, 987^{b} 1 u. De part. anim. A 1, 642^{a} 28. Seine Polemik gegen Naturphilosophen bei Xenophon Mem. I 1, 11 ff.; IV 7, 6 ff. u. (wohl mehr xenophontisch als sokratisch) IV 7, 1—5.

Zu Buch IV, Kap. 5.

71 1) Eupolis: [Frg. 352 und 361] I p. 351 und 355 Kock; über Protagoras [Frg. 146] ebd. p. 297; Telekleides [Frg. 39—40] ebd. p. 218, Ameipsias [Frg. 9] p. 672; Aristophanes: Vögel 1280 ff. und 1553 ff., Frösche 1491 ff.

73 1) „König Wirbel": bei Aristophanes Wolken 380 f. und 1471.

2) Einladung des Königs Archelaos: bezeugt von Aristoteles Rhetorik B 23 1398^{a} 24.

3) Liest in . . Rollen: vgl. Xen. Mem. 1 6, 14. Gaben seiner Freunde: Hauptstelle [Xen. Apol. 17; vgl.] Quintilian Instit. orat. XII 7, 9. Mittelbar zugestanden von Platon Apol. 33^{b}. Zum Folgenden vgl. Aristophanes Wolken 144 ff. [und Vögel 1564, Xen. Mem. I 2, 49, Antisthenes' Physikos p. 22 Winckelmann und über Aristipp Clemens Strom. VII 7, 41, 1—2 = III 31, 3 Stählin].

74 1) [Xen. Mem. I 2, 24ff.; Alkibiades und Sokrates: Platon Protag. 309^{a}ff., Gorg. 481^{d}, Symp. 215 ff., Antisthenes und Äschines bei Dittmar, Aischines v. Sphettos 308 ff. und 266 ff.] Über Kritias vgl. weiter unten [Anm. 3] zu S. 198.

75 1) [Xenophon Anab. III 1, 5 ff. Silensgesicht: Platon Symp. 215^{ab}].

2) Über Anytos vgl. Platons Menon 90^{b}, Isokrates Rede XVIII § 23, Diodor XIII 64, 6, Xenophon Hellen. II [3, 42 ff.]. Was Xenophon Apol. § 29 ff. über die Beziehungen des Sokrates zum Sohn des Anytos meldet, darf als wenig glaubhaft gelten. — Lykon: ein wenig bedeutender, von den Lustspieldichtern vielfach verspotteter Politiker; vgl. die Scholien zu Platons Apol. 23^{e}. Meletos: ein mittelmäßiger Dichter, Verfasser einer Ödipodie, gleichfalls vielfach von den Lustspieldichtern, auch um seiner Magerkeit willen, verspottet; vgl. Scholien zur

Apol. 18[b] u. [Aristophanes Frg. 149, 10 u. Sannyrion Frg. 2 = I 428 und] I 793 Kock. „Jung und unbekannt" heißt er Platon Euthyphron 2[b], wo auch seine Erscheinung geschildert wird.

76 1) Der Wortlaut der Anklageformel bei L. Diog. II 40. Über die Äußerlichkeiten des Gerichtsverfahrens im folgenden vgl. Meier-Schömann Der attische Prozeß[2] 160 f. u. 181 f. Curt Wachsmuths Berichtigungen (Die Stadt Athen im Altertum II 377 f.) werden wieder berichtigt durch Aristoteles Ἀθην. πολιτ. Col. 30 ff. [= c. 63 ff.], am eingehendsten erklärt von Sandys p. 240 [= [2] 248 ff.] seiner Ausgabe. Vgl. auch Daremberg-Saglio Dictionn. des antiqu. [s. v. Dikastai] II p. 184 ff. [und Lipsius, D. att. Recht u. Rechtsverfahren 139 ff].

2) Über die hier geschilderten Personen vgl. Platons Apol. 33[e]—34[a], auch Groen van Prinsterer Prosopographia Platonica, Leyden 1823, ferner die Büste des Antisthenes bei Schuster Portraits der griechischen Philosophen Leipzig 1876, Tafel I, 6, desgleichen die jetzt als authentisch erkannte Büste Platons, vgl. Benndorf, Jahreshefte des öst. arch. Instituts II 250. Die Zahl der Geschworenen erhellt aus L. Diog. II 41 im Verein mit Platons Apol. 36[a]. Nur hat Platon die Zahl 31 auf 30 abgerundet und L. Diog. mit leichter Ungenauigkeit von einer Mehrheit von 281 Stimmen gesprochen, statt von 281 Stimmen, welche die Mehrheit gebildet haben. Mit Köchly Akad. Reden und Vorträge I S. 370[1] einen Schreibfehler bei L. Diog. anzunehmen, tut nicht not. — Man beachte die große Zahl der Geschworenen, nicht viel weniger als der zehnte Teil der 6000, die als πάντες Ἀθηναῖοι den Ostrazismus und verwandte Gerechtsame auszuüben befugt waren. Ein so ansehnlicher Bruchteil des athenischen Volkes mußte die herausfordernde Weise der Verteidigung gar stark empfinden und darin die Bestätigung des gegen Sokrates erhobenen Vorwurfs erkennen: ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας (Xenophon Mem. I 2, 9).

3) Rauchopfer und Gebet sicher bezeugt durch Aristophanes Wespen 860. [Das Folgende nach Platons Apologie 17[ab] (rhetorische Kunst der Ankläger), 24[d] (Betonung patriotischer Absichten), 27[b] (Unterbrechungen des Meletos, vgl. Xenophon Apol. 20), 29[c] (Rede des Anytos) und 36[a] (rednerischer Mißerfolg des Meletos). — Das Stimmenverhältnis bei der Abstimmung über die Todesstrafe: L. Diog. II 42].

78 1) „Stilisierte Wahrheit": darüber hat Verf. im Herbst 1895 auf der Kölner Philologen-Versammlung eingehender gehandelt. Er ist noch immer weit davon entfernt, die Apologie mit Martin Schanz (Platons Apologie, Leipzig 1893, Einleitung S. 74) für eine „freie Schöpfung" Platons zu halten, obgleich er Schanzens Auffassung jetzt einigermaßen näher steht als damals.

79 1) Wenn ich es bestreite, daß Sokrates um jeden Preis sterben wollte, so will ich damit doch nicht denjenigen beipflichten, welche die dem Xenophon zugeschriebene Apologie (vgl. § 33) demselben absprechen. Selbst wenn X., statt in Kleinasien zu weilen, in Athen gewesen wäre, hätte er die Absichten und Beweggründe des Sokrates nicht mit unfehlbarer Sicherheit durchschauen können.

83 1) Hier folge ich meinem Sohne H. Gomperz Grundlegung der neusokratischen Philosophie S. 28, [der aber heute nicht mehr bestreiten würde, daß Sokrates die Athener dazu ermahnen konnte, sich — ganz offenbar *durch Aneignung richtiger sittlicher Begriffe* — um den wünschenswerten Seelenzustand der Tüchtigkeit zu bemühen, Apol. 29[de]].

84 1) „Heilsame Unwahrheit“: vgl. Platons „Staat“ III 389^{b}.

85 1) Über des Sokrates Gefängnisdichtungen vgl. Platons Phädon 60^{c}, ferner L. Diog. II 42: ἀλλὰ καὶ παιᾶνα κατά τινας ἐποίησεν Ein Zweifel an der Echtheit jenes Päans ist [aber schon] im Altertum ausgesprochen worden. Hingegen durfte die in den Worten οὐ πάνυ ἐπιτετευγμένως angedeutete Kritik der versifizierten äsopischen Fabel nicht als Ausdruck eines Zweifels an ihrer Echtheit gelten. Ob die zwei [von L. Diog. a. a. O.] mitgeteilten Verse authentisch sind oder nicht, entzieht sich unserem Urteil. Dasselbe gilt von dem kleinen Bruchstück bei Athenäos XIV 628 F (bei Bergk Poetae lyr. Gr. II^{4} 287) [= Diehl, Poetae eleg. 86]. An der von Platon gemeldeten Tatsache selbst (mit Schanz, Hermes XXIX 597 ff.) zu zweifeln, scheint mir unberechtigt.

86 1) Die u. E. besten Darstellungen und Beurteilungen des Prozesses bieten H. Köchly an dem oben [Anm. 2 zu S. 76] angeführten Orte und Grote im 68. Kap. der Hist. of Greece. Keineswegs wertlos, wenn auch von Willkürlichkeiten nicht durchaus frei, ist Peter Forchhammers Schrift „Die Athener und Sokrates. Die Gesetzlichen und der Revolutionär“, Berlin 1837.

2) Hegel: Ges. Werke XIV S. 42 ff.

3) J. St. Mill Die Freiheit Kap. III (Ges. Werke I 56).

88 1) Kritias und Alkibiades: Wenn Isokrates Rede XI § 5 behauptet, niemand habe vor des Polykrates Anklageschrift etwas davon gewußt, daß Alkibiades ein Jünger des Sokrates gewesen sei, so kennt er entweder, trotzdem er Landsmann und Zeitgenosse ist, die Wahrheit nicht, oder er will sie im Eifer der Polemik gegen Polykrates nicht kennen, oder er spielt mit dem Worte „Schüler“ oder „Jünger“ (μαθητής) in unstatthafter Weise. Denn Platons Symposion gestattet keine Widerrede, so wenig wie der Eingang des Protagoras oder Gorgias 481^{d} und 519^{a}.

2) Die Anführungen aus Xenophon Mem. I 2, 12 ff. und I 2, 9 ff.

89 1) [Platon Apol. 31^{d} ff.]

2) Bentham: Works X p. 583.

90 1) Epiktet: I 9, 1 (p. 32, 9 H. Schenkl) [= p. 36 f. der editio maior 1916].

91 1) Vgl. Platons Kriton 45^{e}: ὡς εἰσῆλθες ἐξὸν μὴ εἰσελθεῖν; 52^{c}: ἀλλ' ᾔρου ὡς ἔφησθα πρὸ τῆς φυγῆς θάνατον und vorher: ἐν αὐτῇ τῇ δίκῃ ἐξῆν σοι φυγῆς τιμήσασθαι; Xenophon Mem. IV 4, 4: ἀλλὰ ῥᾳδίως ἂν ἀφεθεὶς ὑπὸ τῶν δικαστῶν εἰ καὶ μετρίως τι τούτων ἐποίησε. [Vgl. Platon Apol. 35^{bc}].

2) Reue der Athener: vgl. L. Diog. II 43 und Diodor XIV 37 Ende.

3) Äschines: in der Rede gegen Timarch § 173. — Vgl. auch Meiser, Studien zu Maximus Tyrius S. 28 ff.

Zu Buch IV, Kap. 6.

92 1) Vgl. L. Diog. II c. 6. Außer diesem Abschnitt sind Xenophons eigene Schriften neben gelegentlichen Angaben der Alten die einzige Quelle auch für sein Leben. „Dilettant im Goetheschen Sinne“: „Das ist aber eben das Wesen der Dilettanten, daß sie die Schwierigkeiten nicht kennen, die in einer Sache liegen, und daß sie immer etwas unternehmen wollen, wozu sie keine Kräfte haben.“ Goethes Gespräche (herausg. von Biedermann) [Nr. 1075 Ende] VI^{1} 35.

2) Vom angeblich xenophontischen „Jagdbuch" (κυνηγητικός) hat L. Radermacher Rhein. Mus. 51 u. 52 dargetan, daß dessen Sprache von jener der übrigen Schriften Xenophons vielfache Abweichungen aufweist.

Chronologie des Xenophon: Da Xenophon bei seinem ersten Auftreten nach der Gefangennahme der Generale von seiner Jugend spricht, die ihn zur Übernahme einer Befehlshaberstelle kaum geeignet erscheinen läßt (Anabasis III 1, 25), so hatte er damals (401) das Alter von 30 Jahren wahrscheinlich noch nicht erreicht. Somit war er jedenfalls nicht vor 430, wohl erst im Anfang der 20er Jahre des 5. Jahrhunderts geboren. Sein Tod kann nicht vor dem Ende der 50er Jahre des 4. Jahrhunderts erfolgt sein. Und zwar aus zwei Gründen. Xenophon schließt die Hellenika mit der Schlacht von Mantineia und setzt im „Agesilaos" den Tod dieses Königs voraus. Danach brauchte er noch nicht weit über das Jahr 360 hinaus gelebt zu haben. Allein der Satz der Hellenika VI 4, 37 führt nach Sauppes richtiger Bemerkung („Ein Kapitel aus Xenophons Ἑλληνικά", Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1882 Nr. 10) [= Ausgewählte Schriften S. 473] zum mindesten auf das Jahr 357. Andererseits wurde (von Kaibel, Hermes XXV 597) zwar nicht, wie ich meine, die Benutzung der isokrateïschen Friedensrede bei der Abfassung von Περὶ πόρων, wohl aber die Identität der in beiden Schriften vorausgesetzten politischen Situation erwiesen. Da nun jene Rede des Isokrates in die Mitte der 50er Jahre fällt (vgl. Blaß Attische Bereds. II² 299 f.), so führt uns auch dieses Indizium in dieselbe Epoche wie jene Äußerung der Hellenika. — Erst nach Abschluß dieses Kapitels kam mir das Buch von E. Schwartz zu: Fünf Vorträge über den griechischen Roman. Seine Behandlung Xenophons stimmt vielfach mit der meinigen überein. Gern wüßte man, worauf seine Behauptung fußt (S. 47), daß Antisthenes zu der Zeit, in der Xenophons Kyros-Roman verfaßt wurde, „schon lange verstorben" war. — Aus moderner Literatur sei hervorgehoben: die Charakteristik Xenophons in Alfreds von Gutschmid Kleinen Schriften IV 328 ff., auch die wenigen auf Xenophon bezüglichen Seiten in Mahaffy, Problems of Greek History (p. 106 f., 118, 127).

93 1) Über diese, die jüngere, Aspasia vgl. Plut. Artaxerx. c. 26, 3 (Vitae 1221, 15 ff. Döhner).

2) Xenophons Befragung des Delphischen Orakels: Anabasis III 1, 4—8.

94 1) Die in neuerer Zeit oft vorkommende ungenaue Angabe, X. habe den Rückzug der Zehntausend geleitet, begegnet im Altertum wohl zuerst bei Pausanias IX 15, 5. — Manche kleine Züge: vgl. III 4, 46 ff. u. IV 4, 11 ff. — Themistogenes von Syrakus: die Angabe bei Xen. Hellen. III 1, 2. — Die Erörterung der Übereinstimmungen und Verschiedenheiten in der Darstellung Diodors und Xenophons würde uns zu weit führen. Dürrbachs Versuch (L'apologie de Xénophon dans l'Anabase, Rev. des Etudes Grecques VI 343 ff.), jene Übereinstimmungen aus der Benutzung einer gemeinsamen Quelle zu erklären, der schon an sich höchst mißlich ist, fällt vollends zu Boden angesichts der Art, wie Diodor XIV 29, 3 die durch ihre schriftstellerische Wirkung so bedeutende Stelle Xenophons Anab. IV 7, 21 verwertet. Auch vgl. man Diodor XIV 30, 2 mit Anab. IV 8, 21.

96 1) Über Skillus vgl. Anab V c. 3.

97 1) Gryllos: vgl. Aristoteles bei L. Diog. II 55 und Quintilian Instit. orat. II 17, 14 [= Frg. 68—69 Rose]. Vgl. des Verf. Aufsatz: Die herkulanischen Rollen, Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866, S. 701 f. Vgl. auch Jakob Bernays, Die Dialoge des Aristoteles S. 62 und 157.

98 1) Zum folgenden vgl. [Memor. III 9, 4 sowie] Cyrop. III 1, 22 und Oeconomicus XII 12, desgleichen XX 2 und 21; in betreff der Frauen vgl. den ganzen Oeconomicus und die schon angeführten Äußerungen über weibliche Tapferkeit im Symposion.

2) Das Verhältnis der beiden Symposien hat die Gelehrten viel beschäftigt. Daß Xenophons Schrift der gleichnamigen platonischen nachgefolgt ist, kann jetzt als ausgemacht gelten. Vgl. Ivo Bruns Attische Liebestheorien usw. in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum 1900, 1. Abteilung S. 17 ff.

99 1) [Pantomimische Aufführung: Gastmahl c. 2 Anfang; verwandte Schilderung: Anab. VI 1 Anfang]. — Glanzstellen der „hellenischen Geschichte“: IV 1, 29 ff.; IV 1, 3 ff.; V 4, 25 ff.; VI 4, 36 f.; VII 2, 9.

2) Reden des Theramenes und Kritias: Hellenika II 3 [24 ff. und 35 ff.], des Prokles: [VI 5, 38 ff. und VII 1, 1 ff. — Widerrechtliche Besetzung der thebanischen Burg: V 4, 1].

100 1) Plutarch: in seiner Biographie des Agesilaos, vor allem c. 5 Anfang.

101 1) Vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums III, 1, 278 f., insbesondere 281.

102 1) Spartanische Züge in der Cyropädie: z. B. Syssitien II 1, 25, militärischer Drill II 3, 21.

103 1) Disziplin: Cyrop. VIII 1, 2, Beamtenhierarchie: VIII 1, 14, Verantwortlichkeit: V 3, 50, Arbeitsteilung: II 1, 21; VIII 2, 5. — Wachtstubenhumor: I 3, 10; II, 2; VII 5, 40 ff. [Erotik: V 1, 1—18]; Sport: I 6, 39 ff.; Reitkunst: IV 3, 15 ff.

105 1) [Versicherung: IV 28 ff. — Alles oder nichts: IV 35 ff.].

106 1) Die Anführung aus Hipparchicus IX 8. Auch zum folgenden vgl. ebd. Kap. 9 Schluß. Vgl. auch die charakteristische Stelle Cyrop. I 6, 44 ff.

2) „In den Händen eines Kritikers“: August Krohns in „Sokrates und Xenophon“ [Halle 1875. — Apolog des Prodikos: Mem. II 1, 21 ff.] — Gespräch mit Lamprokles: Memor. II c. 2. — Ermahnung zur Verträglichkeit: ebd. II c. 3.

107 1) Aristarch: Memor. II c. 7. — Eutheros: ebd. II c. 8. Zum folgenden vgl. Memor. II 12. Über Betragen bei Tisch: III, 14. Die Anführung: „Alle seine Begriffsbestimmungen“ usw. aus Mem. IV, 6, 1.

Zu Buch IV, Kap. 7.

108 1) Über Antisthenes handelt L. Diog. VI c. 1. Die Bruchstücke gesammelt von A. W. Winckelmann: Antisthenis fragmenta, Zürich 1842. Die chronologischen Fragen eingehend, aber kaum fruchtbar erörtert bei Chappuis, Antisthène, Paris 1854, p. 171 ff. Wahrhaft entscheidend wohl nur, daß Platon ihn als „spätlernenden Greis“ verspottet (Sophist 251b), das heißt doch, daß er nicht mehr jung war, als er mit Sokrates verkehrte. Dazu stimmt es, daß er vorher ein Schüler des Gorgias gewesen war, und nicht unglaubhaft klingt es danach, daß er die von ihm (in der Rhetorik, müssen wir hinzudenken) unter-

richteten Jünglinge zur Teilnahme am Verkehr mit Sokrates aufgefordert hat (L. Diog. VI 1 u. 2). So war er denn nicht unerheblich älter als Platon. Jeder Versuch einer genaueren Zeitbestimmung scheitert an der Unzuverlässigkeit der Anekdoten, an der Zweideutigkeit und Unsicherheit der chronologischen Angaben. Vielfach verdient um das Verständnis des Antisthenes hat sich Ferd. Dümmler gemacht. Vgl. dessen Antisthenica, Bonn 1882, jetzt Kleine Schriften I 10—78; De Antisthenis logica ebd. 1—9; Akademika, Gießen 1889. Dieser frühverstorbene Forscher (1859—1896) war gelehrt, scharfsinnig, erstaunlich vielseitig und unermüdlich tätig; zu voller Reife zu gelangen hat ihm das Schicksal verwehrt. Bestechend, aber u. E. unhaltbar war sein Versuch, neben dem kynischen auch das heraklitische Element der Stoa auf Antisthenes zurückzuführen. D. bemerkte nicht, daß Antisthenes, der in der Erkennntislehre den Megarikern oder Jung-Eleaten so nahe stand, nicht auch ein halber Herakliteer sein konnte, ohne zu einem konfusen Eklektiker zu werden. Ihn aber ohne strengen Beweis, bloß auf Grund einiger an sich recht plausibler Kombinationen für einen solchen zu erklären, wäre der Gipfel der Willkür, ja ein schweres Unrecht gegen den schutzlosen Denker, dessen Werke verloren sind, und dessen Lehren wir fast nur durch bittere polemische Anspielungen seiner Gegner Platon und Aristoteles kennen.

109 1) Zum folgenden vgl. Xenophon Memor. III 9, 10 ff.

111 1) Der „blasphemische Ausruf“ [Winckelmann p. 29]: bei Clemens Strom. II 20 p. 485 Potter [= II 171, 20 Stählin].

112 1) Ausfälle gegen .... Alkibiades und Perikles: vgl. Athenaeus V 220 C—D und XIII 589 E [= Winckelmann p. 17 und 19].

113 1) „Über die Natur der Tiere“ vgl. L. Diog. VI 15 [= Winckelmann p. 12]. Vorbilder aus dem Tierleben z. B. bei Dion Rede 40, 174 (II) R(eiske) = II 54, 24 A(rnim) u. am Ende, sowie 68, 364 (II R.) = II 172, 18 A.

2) Idealisierung der Naturvölker: vgl. Rohde, Griech. Roman[2] 214 ff. [= [3] 213 ff.]. Manches Lehrreiche auch bei Dümmler, Prolegomena zum platonischen Staat (Kleine Schrift. I 150 ff.). Der homerische Vers Il. XIII, 5/6.

3) Diese Darlegung entnehme ich der 6. Rede Dions: Διογένης ἢ περὶ τυραννίδος, insbesondere p. 206 R. ff. (I) = I 88, 14 ff. A. Die Rede ist sicherlich das, wofür sie sich gibt, eine Zusammenstellung kynischer Gedanken und Äußerungen. Die Polemik gegen Platons Protagoras scheint bisher nicht bemerkt zu sein, ist aber unverkennbar. Man vgl. insbesondere Dion a. a. O. Z. 21 ff. A. mit Platons Protagoras 321a—c.

114 1) Rousseau: Discours sur les sciences et les arts, 2nde partie, note 1.

2) [Vgl. die Schriftentitel L. Diog. VI 17—18 = Winckelmann p. 14 und die Bruchstücke ebd. p. 23—28].

116 1) Die beiden Zitate aus Tolstoi vereinigt und bespricht Melchior de Vogüé in seinem Buche Le roman russe p. 310/1. V. erinnert an den „vertige séculaire oriental“, auch an Indien, dessen Lehren wieder aufleben „dans la frénésie qui précipite une partie de la Russie vers cette abnégation intellectuelle et morale, parfois stupide de quiétisme, parfois sublime de dévouement“ .... (p. 313).

2) Ich denke an Göttlings Vortrag: „Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats“ (Ges. Abhandl. I 251 ff.).

118 1) Vgl. L. Diog. VI 10—12 und 105 [= Winckelmann p. 15 und 46 f.].

2) Vgl. L. Diog. VI 3 [u. Euseb, Präp. Ev. XV 13, 6 = Winckelmann p. 52. — „Herakles" ebd. p. 15 f. und jetzt Dittmar, Aischines v. Sphettos S. 300 ff.]. — Prometheus und Herakles: hier schöpfen wir aus Dions 8. Rede Διογένης ἢ περὶ ἀρετῆς [besonders I 101, 6 ff. Arnim].

119 1) Vgl. Dions [32.] Rede an die Alexandriner I 657 R. = I 269, 11 A.: τῶν δὲ Κυνικῶν λεγομένων ἔστι μὲν ἐν τῇ πόλει πλῆθος οὐκ ὀλίγον; ferner Kaiser Iulians 6. u. 7. Rede (Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας und Πρὸς Ἡράκλειον κυνικόν, I 234—310 Hertlein). Die Feigheit, welche angeblich im Unterschiede von den Mönchen die Kyniker zu Antiochia während des Aufstandes im Januar 387 n. Chr. G. an den Tag legten, hebt Johannes Chrysostomos hervor XLIX p. 173 Migne. Vgl. Gibbon Decline and fall III[2] p. 48. .(Die genauere Zeitbestimmung nach Rauscher, Jahrb. d. christl. Kirche unter Theodosius S. 512—520.)

2) „Wahn" und „Wahnfreiheit": nämlich τῦφος und ἀτυφία [Clemens Strom. II 21 Ende, II 184, 18 Stählin=Winckelmann p. 48].

3) Über Krates vgl. L. Diog. VI c. 5. Er war zur Zeit, da Ptolemäos Philadelphos den Thron bestieg (285 v. Chr. G.), am Leben, vgl. Hense Prolegg. ad Telet. rel. p. 27 [= [2] XXXVI[1]]. Die Bruchstücke seiner Dichtungen vereinigt bei Bergk Poetae lyr. Gr. II[4] 364 ff. (zum Teil wiederholt in Curt Wachsmuths Corpusculum poesis epicae Graecae ludibundae II[2] 192 ff.) [und jetzt bei Diels, Poetarum philosophorum Fragmenta p. 207 ff.]. Höchst bezeichnend sind die Verse (Frg. 17 Bergk) [= Frg. 14 Diels]: „Die Liebe heilt der Hunger, heilt die Zeit; / Hilft beides nicht, ein drittes hilft: der Strick". Auch die das Weltbürgertum verkündenden Verse (Frg. 1 Nauck) [= Frg. 15 Diels] sollen hier nicht fehlen. Sie lauten in freier Wiedergabe: „Kein Haus, kein Ringwall gilt als Heimat mir; / Wo immer mir im weiten Erdenkreis / Ein Obdach winkt, da heiß' ich's Fremde nicht". Bruchstücke seiner Tragödien bei Nauck [Frg. Trag. Gr. [2]] p. 809 f. [und Diels p. 221 ff.]. Dazu die Nachträge in Naucks Tragicae dictionis index p. XXVII u. des Verf.s Nachlese zu den Bruchstücken der griech. Tragiker S. 48 f., jetzt Hellenika I 141. Über Bion und Teles vgl. die Anmerkungen 1 zu S. 192 und 3 zu S. 124.

4) Über das Verhalten der römischen Kyniker und insbesondere über Peregrinus vgl. Bernays Lucian und die Kyniker mit einer Übersetzung der Schrift Lucians „Über das Lebensende des Peregrinus", Berlin 1879.

120 1) [„Nimmer gebeugt": Frg. 5 Diels; „Pera": Frg. 4 Diels]. Trotz der Anlehnung an Odyssee-Stellen rechne ich dies Bruchstück nicht mit Wachsmuth zu den Sillen des Krates. Gleich seine Auffassung des 1. Verses: „terra . . . quae iacet in medio p h i l o s o p h o r u m fastu" scheint mir viel zu eng. Nicht „de dogmaticorum placitis", sondern von der allgemein gangbaren Lebensauffassung ist die Rede. Ich lese (gleichwie Diels) V. 4 πόρνῃσ' ἐπαγαλλόμενος πύγῃσιν.

2) Hier schöpfe ich aus der 13. Rede Dions, in deren Beurteilung ich mich durch Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa (1898) S. 256 ff., ganz und gar bestärkt finde. Gleich ihm hielt ich Dümmlers Annahme, Dion benutze dort den Archelaos des Antisthenes, für verfehlt. Aber daß ein altkynisches und wahrscheinlich antisthenisches Werk von Dion ausgebeutet wurde, darf als im

höchsten Maße wahrscheinlich gelten. Vgl. or. 13, I 424 R. = I 182, 20 ff. [und über Palamedes I 185, 1] Arnim.

121 1) Das meldet Athenaeus V 220 D [= Winckelmann p. 22]: ὁ δὲ πολιτικὸς αὐτοῦ διάλογος ἁπάντων καταδρομὴν περιέχει τῶν Ἀθήνησιν δημαγωγῶν. Auch seinen Lehrer Gorgias soll er, wie Ath. ebendort meldet, in seinem „Archelaos" geschmäht haben; ebenso hat er gegen Isokrates polemisiert (L. Diog. VI 15) [= Winckelmann p. 12]. Die dem Antisthenes beigelegten Deklamationen Ajas u. Odysseus (Orat. att. II 167 ff.) [= Winckelmann p. 38 ff.] halten wir mit der Mehrzahl der Forscher für unecht.

2) Auch hier schöpfe ich aus Dions 13. Rede [= I 185, 17 Arnim. — „Kyros": Winckelmann p. 17 ff. und jetzt Dittmar, Aischines v. Sphettos S. 304 ff.].

122 1) Über Diogenes handelt (sehr ausführlich) L. Diog. VI c. 2; eine wenig zulängliche Monographie in Göttlings Gesammelten Abhandlungen I 251 ff. Massenhafter Apophthegmen-Stoff in Mullachs Fragmentsammlung II 295 ff. — Zum unmittelbar Folgenden vgl. Dion Rede VIII, I 275 R = I 96, 3 ff. A.

2) „Den tollgewordenen Sokrates": Das Wort wird Platon beigelegt von L. Diog. VI 54, wo Cobet die Worte ohne Grund eingeklammert hat, und Aelian Varia hist. XIV 33.

123 1) Die hier gegebene Erklärung der Sage von des Diogenes Falschmünzerei [L. Diog. VI 20] rührt von Diels her: „Aus dem Leben des Kynikers Diogenes" Arch. f. Gesch. d. Philos. [VII 313 ff.].

2) Als Verfasser der „zwei antiken Monographien" werden [von L. Diog. VI 29 f.] ein unbekannter Eubulos und Menippos (Eubulides u. Hermippos entbehren, nach Bywaters freundlicher Mitteilung, handschriftlicher Gewähr) namhaft gemacht. Es scheint ein Phantasiestück des kynischen Poeten Menippos vorzuliegen, eine Διογένους πρᾶσις, zu welcher der wirkliche Verkauf Platons auf Ägina den Anlaß geliefert und die selbst wieder ein Vorbild für Lukians Βίων πράσεις abgegeben haben mag. Die hier angeführte Angabe Dions lautet: ἐπεὶ δὲ ἀπέθανεν ὁ Ἀντισθένης . . . . . μετέβη εἰς Κόρινθον, Rede VIII, I 276 R. = I 96, 17 f. A. — Diogenes . . . im Hause des Xeniades: L. Diog. VI 30 ff.

3) Kraft, Frohsinn und Gesundheit: vgl. Julian Rede VI 195^{a} = I 252, 21 Hertlein u. Epiktet Dissert. III 22, 88 u. IV 11, 22 = p. [310, 13] und [444,7] Schenkl [1916].

4) Diogenes, [Alexander] und das Kraneion: vgl. Pausanias II 2, 4, Plutarch De exilio VI [p. 601^{b}], Leben Alexanders XIV, Alkiphron III 60 [= III, 24, p. 88, 7 Schepers], Dion IV 147, VI 199, IX 289 R. (I) = I 58, 4; I 83, 24; I 103, 17 A.; Curtius Peloponnes II 529. — Über sein Lebensende [und sein Grabmal] vgl. L. Diog. VI 76 ff. Wäre der Dichter Kerkidas in Wahrheit, wie früher fast allgemein geglaubt wurde, ein Zeitgenosse des Diogenes, so dürfte man an dem Ende durch Selbstmord nicht zweifeln, doch s. jetzt unten Anm. 1 zu S. 131. Die Verse [des Kerkidas] bei L. Diog. a. a. O. behandelt Bergk Poetae lyr. Gr. II^{4} 513 [und jetzt Diehl, Anthol. lyr. 311]. Über den Ursprung der Benennung [Kyon] gab es schon im Altertum Meinungsstreit. Vgl. Elias (vormals David) Kommentar zu den Kategorien, Commentaria in Aristot. XVIII 1 p. 111, 2, Berlin 1900. Das selbstverständlich Richtige darüber bei H. Weber De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore S. 103 ff. Der Hund war der Typus der Schamlosigkeit, und die Kyniker schlugen der Sitte und Konvenienz ins

Gesicht. Nun wiesen sie ihrerseits auf alle trefflichen Eigenschaften der Hunde hin, auf ihre Treue, Wachsamkeit, scharfe Unterscheidungsgabe u. dgl. m. Der Beiname scheint schon dem Antisthenes erteilt worden zu sein.

Das Bild des Diogenes ist von der Nachwelt vielfach ins Fratzenhafte verzerrt worden. Das Bettlerleben, auf welches manche Apophthegmen und späte Berichte hinweisen, hat er jedenfalls nur gelegentlich geführt. Der Aufenthalt in der Tonne war nicht mehr als ein augenblicklicher Notbehelf, den er gewiß nicht ohne die Absicht, seine Bedürfnislosigkeit zur Schau zu tragen, gewählt hat (L. Diog. VI 23). Zur geschichtlichen Wahrheit durchzudringen ist schwierig, da die Folgezeit es offenbar geliebt hat, die Züge des jüngeren Kynismus auf dessen ältere Vertreter, vor allem auf den zum Typus erhobenen Diogenes, zu übertragen. Doch nähern wir uns dem Original, wenn wir sein Bild ins Auge fassen, wie es weniger als ein Jahrhundert nach seinem Tode in den Mahnreden des Teles erkennbar ist. So begegnet bei diesem (p. 31, 4 [=² p. 41, 13] Hense) jenes Diktum, durch welches Diogenes die Nichtverfolgung seines weggelaufenen Sklaven begründete: „Wenn Manes ohne Diogenes leben kann, warum nicht auch Diogenes ohne Manes?" Somit galt D. noch zur Zeit, da Teles schrieb, als Besitzer eines Sklaven, was mit eigentlichem Bettlerleben nicht vereinbar ist. Und da Teles erweislichermaßen das meiste Derartige aus Bion geschöpft hat, so erfährt das gesicherte Alter dieses Bildes einen weiteren Zuwachs. Über die Tracht. des Diogenes vgl. die lehrreiche Untersuchung Leos im Hermes XLI 441 ff. („Diogenes bei Plautus").

124 1) Über Monimos, Onesikritos, Krates, Metrokles, Hipparchia handelt in dieser Reihenfolge L. Diog. VI c. 3 ff. [Krates' Mißgestalt: L. Diog. VI 91]. Von seinen Poesien war schon oben [Anm. 3 zu S. 119] die Rede. Seine angeblichen Briefe sind recht sehr unergiebig, zum Teil mit anderwärts dem Diogenes und dem Antisthenes zugeschriebenen Apophthegmen angefüllt, zum Teil, wie Nr. 24 (Epistolographi Graeci ed. Hercher p. 213), schlecht bis zur Abgeschmacktheit. Hingegen darf man die dem Diogenes beigelegten Briefe (ebd. p. 235 ff.) als eine nicht ganz wertlose Quelle betrachten (vgl. Weber a. a. O. p. 93 Note 1). Die Komödie hat den Kynikern, wie zu erwarten, arg zugesetzt. So läßt Menander [Frg. 249] den Monimos nicht einen, sondern drei Bettelsäcke tragen; dem Krates genügt es bei Philemon [Frg. 146] nicht, Winters und Sommers dasselbe Kleid zu tragen: er trägt im Winter ein leichteres, im Sommer ein schwereres Gewand. Auch des Krates Gemahlin Hipparchia ward [von Menander, Frg. 117] nicht verschont (vgl. II 523, III 35 und III 72 Kock). Des Onesikritos Besuch bei den indischen sog. Gymnosophisten berichtet mit großer Ausführlichkeit Strabo XV [1, 63] p. 715 ff., wahrscheinlich nach des Onesikritos Schrift über Alexander.

2) Die Reste der vielfach, mit Unrecht, wie Verf. glaubt und in Zeitschr. f. österr. Gymn. 1878 S. 255 darzutun bemüht war, für unecht erklärten Buchdramen des Diogenes bei Nauck² p. 807 f.; vgl. desselben Tragicae dictionis index p. XXVI f.

3) Die Überreste des Teles, insgesamt bei Stobäos erhalten, sind gesammelt, bearbeitet und trefflich eingeleitet von Otto Hense: Teletis reliquias edidit, prolegomena scripsit O. H. Tübingen 1889, 2. Aufl. 1909.

126 1) „Staat“ des Diogenes: über seine Echtheit handelt der Verf. a. a. O. 254. Der im Voranstehenden besprochene „Ödipus“ des Diogenes behandelte sicherlich die Frage des Inzests in der Weise, die wir aus Dio X Ende [= I 115, 5 Arnim] kennen; der „Atreus“ oder „Thyestes“ die Frage der Anthropophagie nach L. Diog. VI 73. Das Äußerste an Verachtung der Sitte bietet übrigens Dio VI, I 203 ff. R. = I 86/7 A. Daß den Diogenes auch der Gedanke beschäftigte, die Menschen sollten auf den Gebrauch des Feuers verzichten und zur ὠμοφαγία der Tiere zurückkehren, erhellt aus Kaiser Julian Rede VI = I 250, 20 ff. Hertlein. Daran knüpfte sich die Anekdote, der Genuß rohen Fleisches habe ihm den Tod gebracht: Plutarch Aquane an ignis sit utilior 2 [p. 956[b]] und Plutarch (?) De esu carnium I 6 [995[cd]] (Moralia ed. Dübner 1170, 40 u. 1217, 49); vgl. auch L. Diog. VI 34.

2) Plutarch oder wohl richtiger Eratosthenes bei Plutarch: De Alexandri fortuna [6, p.] 329[a] = Moralia 403/4 Dübner. Ähnlich derselbe bei Strabo I [4, 9] p. 66. Vgl. dazu und zum folgenden den lehrreichen Aufsatz von Eduard Schwartz: „Hekatäos von Teos“ Rhein. Mus. XL 223 ff. [besonders S. 252 ff.], auch die von Ulrich Köhler: „Fragmente zur Diadochengeschichte“ (Berliner Sitzungsberichte v. 26. Februar 1891) behandelten merkwürdigen Exzerpte bei Suidas.

127 1) „Der eine Hirt und die eine Herde“: vgl. Plutarch a. a. O. [De Alexandri fortuna 329[a]]. Das „Beinmarkengeld“ bei Athenaeus IV 159 C und Philodem [Crönert, Kolotes u. Menedemos S. 61], vom Verf. a. a. O. behandelt. — „Gemeinschaft der Kinder“: dazu u. zum Folgenden vgl. L. Diog. VI 72. — „Freie Liebe“: L. Diog. a. a. O.: τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι, verglichen mit VII 131 (Zenon und Chrysipp): ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι.

128 1) Diese Büchertitel bei L. Diog. VI 16 f. [= Winckelmann p. 13 f.].

2) Milde und Sanftmut: Epiktet Dissert. III 24, 64 [p. 333, 17] Schenkl [1916]; vgl. Origenes contra Celsum III 50 = p. 142 Spencer [= I 246, 28 Koetschau]; Aristides II 400 f. Dindorf.

129 1) Das monotheistische Bekenntnis des Antisthenes, vorher nur aus der Nachbildung Ciceros De nat. deor. I 32 bekannt, lesen wir jetzt bei Philodem Über Frömmigkeit S. 72 meiner Ausgabe: παρ' 'Αντισθένει δ 'ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα. — Daß man die Gottheit aus keinem Bilde erkennen könne, sagt Antisthenes bei Clemens Protrept. VI 71 (61 Pott.), [= I 53, 28 Stählin], wiederholt Strom. V 14, 108 (714 P.) [= II 398, 23 Stählin=Winckelmann p. 22 f.]. Jakob Bernays: Lucian und die Kyniker S. 31 ff. Der Scherz des Diogenes bei L. Diog. VI 37 und 72. Andere Versionen bei Bernays S. 95. Auf den Boden der Volksreligion stellt sich Antisthenes im Apophthegma bei Joann. Damasc. im Append. zu Stob. Floril. IV 199, 76 Meineke.

130 1) Die Aussprüche des Antisthenes u. des Diogenes bei Clemens Protrept. [VII 75] p. 64 Potter, [= I 57, 20 Stählin = Winckelmann p. 53], L. Diog. VI 4, Plutarch De audiendis poetis IV [p. 21[f]] = Moralia ed. Dübner 26, 4, verwässert bei L. Diog. VI 39.

2) Reichliche Auszüge aus der Γοήτων φώρα des Önomaos bei Eusebios Praepar. evang. V 19 ff. und VI 7. Über desselben Κυνὸς αὐτοφωνία vgl. Crusius

Rhein. Mus. XLIV 309 ff. Von seinen für uns verschollenen Tragödien spricht Kaiser Julian mit Abscheu Rede VII, 210d = I 273, 6 Hertlein, während er ein Wort desselben über das Alter des Kynismus und seine Unabhängigkeit auch von den Lehren der Schulhäupter billigend anführt (VI 187c = I 242, 22 H.). Ein kulturgeschichtliches Unikum ist des Ön. persönliche Freundschaft mit Rabbi Meïr; vgl. Comptes rendus der Acad. des Inscript. 1883 p. 258.

131 1) Die bisher aus einem Dutzend Verse bestehenden Überreste der Dichtungen des Kerkidas haben jetzt (1911) eine ansehnliche Bereicherung erfahren. Vgl. die Oxyrynchus Papyri VIII 20 ff. Der Herausgeber Arthur Hunt hat, wie immer, die Hauptfragen in trefflicher Weise erledigt. Ihm stand v. Wilamowitz beratend zur Seite; weitere Beiträge zur Textkritik und Erklärung liefert v. Arnim Wiener Studien XXXIV 1 ff. [Neuer Abdruck jetzt bei Diehl, Anthol. lyr. p. 305 ff. Die im Text übersetzten Stellen sämtlich aus Frg. 1 Diehl]. — Kerkidas, den wir schon als Verherrlicher des Diogenes kennen gelernt haben (vgl. S. 124), nahm — vielleicht nur in dem späteren Teile seiner Lebenszeit — eine geachtete Stellung in seiner Vaterstadt ein; er war, wenn die Überlieferung nicht trügt, als Gesetzgeber (vgl. Rühl im Rhein. Mus. LXVII 167 ff.) — und jedenfalls als militärischer Befehlshaber in der Schlacht bei Sellasia (221 v. Chr. G.) tätig. Um so merkwürdiger ist seine echt kynische Gesinnung, sein Haß gegen Reichtum und Genuß, gegen Verschwender und Geizhälse, der sich unter anderem in kühnen Wortbildungen äußert wie συοπλουτοσύναι, ἐκχυμενίδας [παλινεκχυμενίτας Diehl] oder ῥυποκιβδοτόκων. Gern wüßte man, in welchem Zusammenhange Fragm. 5 Sphairos genannt wird, eben der Stoiker, der höchst wahrscheinlich dem König Kleomenes III. dessen agrar-kommunistische Tendenzen eingeflößt hat. Über die Persönlichkeit des Kerkidas vgl. Polyb. II 48—50 und 65 (I 182 ff. u. 203 ff. Büttner-Wobst).

2) Der Zuruf gehört Antisthenes an bei L. Diog. VI 6 [= Winckelmann p. 61], vgl. Bernays a. a. O. S. 92.

132 1) [Frg. 21, 3 Nauck].

Zu Buch IV, Kap. 8.

135 1) Spätlernende Greise, Arme im Geiste usw.: vgl. Platon Sophist 251b/c, Aristoteles Met. Δ 29 1024b 32 u. *H* 3 1043b 24.

2) Der erste Anstoß: wir denken an Gustav Hartensteins Abhandlung Über die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme (1847, jetzt in Historisch-philos. Abhandlungen 127 ff.).

136 1) Der Usurpationsversuch des Theagenes konnte eben seiner kurzen Dauer wegen keine nachhaltige Wirkung üben.

137 1) Über Eukleides und seine Jünger vgl. L. Diog. II c. 10, zunächst § 106. Vgl. Ferd. Deycks, De Megaricorum doctrina (Bonn 1827).

138 1) Das Urteil über Abälard gehört W. Windelband an: Gesch. d. Philos., Freiburg 1892, S. 243 Anm. 3 [= Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.[7], Tübingen 1916, S. 257[2]].

139 1) Ein namhafter Geschichtsschreiber der Philosophie: Windelband a. a. O. S. 236 Anm. 1 [= Lehrbuch[7] S. 250[1]]. — Die nachfolgende Anführung aus Zeller, Gesch. d. deutschen Philos. S. 840 f.

140 1) Die kontaminierenden Urteile: vgl. H. Gomperz Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen (1897) K. 3, insbesondere S. 54 ff.

143 1) Vgl. L. Diog. VI 53; Simplicius In Aristotelis categorias f. 66b/67a Brandis [= p. 208, 29 Kalbfleisch]; Ammonius In Porphyrii Isagogen 22 B. [= p. 40, 6 Busse=Winckelmann p. 34 f.]; Theopomp fragm. 335, Fragm. histor. Graec. I 331, wo C. Müllers Zweifel als grundlos gelten können.

2) Eine der unzweideutigsten platonischen Anspielungen: Sophist 251bc.

144 1) Keine anderen als identische Sätze: Aristoteles Met. Δ 29 1024b 32 [= Winckelmann p. 36] und Platon Sophist a. a. O.

2) Definitionen: vgl. Diogenes VI 3 [= Winckelmann p. 37]. Zum Folgenden vgl. Aristoteles Met. *H* 3 1043b 24 [= Winckelmann p. 37 f.], verglichen mit Platon Theätet 201e ff. Ob der von uns S. 144 f. eröffnete Ausweg der richtige ist, mag bestreitbar sein. Ganz und gar unzulässig ist aber die oft vernommene Klage, Antisthenes habe, indem er keine andern als identische Sätze zuließ, aller Wissenschaft ein Ende gemacht. Dann müßte man weiter gehen und behaupten, er habe jeglicher belehrenden Mitteilung ein Ende gemacht, er habe es sich versagt, von der Wärme der Sonnenstrahlen oder von der Kälte des Eises zu reden. In Wahrheit kann er es lediglich — aus den im Text so oft dargelegten Gründen — für unstatthaft erklärt haben, bei derartigen Aussagen das Verbum „sein“ zu verwenden. War dies der Fall, so wird er eben gleich Lykophron (vgl. S. 141 und I⁴ 406) andere sprachliche Wendungen diesem Zwecke dienstbar gemacht haben. Schlug er übrigens den von uns vermuteten Weg ein, so war er ein Vorläufer Thomas Browns (vgl. Mill, Logik B. II C. 3, § 6, Ges. Werke II² 231 f.)

145 1) Jedes Widersprechen . . . . ist unmöglich: Aristoteles Met. Δ 29, 1024b 32 (zum μακρὸς λόγος 1043b 26 vgl. auch *N* 3, 1091a 7 mit Schweglers Bemerkungen) [Die Metaphysik des Aristoteles IV 353 f.], desgleichen Topik *A* 11 104b 20. Ferner Platon Euthydem 285d ff., Kratylos 429d ff. Vgl. auch des Isokrates Spott im Anfang der „Helena“. Die gegen Platon gerichtete Schrift des Antisthenes hieß Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν, L. Diog. VI 16 [= Winckelmann p. 13, vgl. p. 33 f.].

146 1) Untersuchung der Namen: bei Epiktet Dissert. I 17, 12 [63, 20] Schenkl [1916]: ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις [= Winckelmann p. 33].

148 1) Timons Spottvers: fragm. 41 Poesis ludibunda ed. Wachsmuth II² 152 [= Frg. 28 Diels]: οὐδ' ἐριδάντεω / Εὐκλείδεω, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ darf uns nicht irreführen. Die von Plutarch (Mor. 560, 46 u. 593, 14 Dübner) De cohibenda ira 14 [p. 462c] und De fraterno amore 18 [p. 489d] erzählte Anekdote zeigt, daß Euklid als ein Muster von Sanftmut gegolten hat. Sein jähzorniger Bruder ruft ihm zu: ich soll zugrunde gehen, wenn ich mich nicht an dir räche. Und ich, so erwidert er, wenn ich dich nicht versöhne! — Zum Folgenden L. Diog. II 107. Ebd. [II 108] nennt L. Diog. die Titel von 6 Dialogen des Eukleides. Leider ist uns nichts davon erhalten. An ihrer Echtheit und an jener der Gespräche Phädons hat Panaitios gezweifelt, während er die gesamte übrige sokratische Gesprächsliteratur, von Platon, Xenophon, Antisthenes und Äschines abgesehen, in Bausch und Bogen verwarf (L. Diog. II 64). Uns scheint die literarhistorische Kritik des eklektischen Stoikers nicht das allermindeste Gewicht zu besitzen. Er hat, weil er Platon hochhielt,

dessen Unsterblichkeitsglauben jedoch nicht teilte, den Phädon verworfen! [Anthol. gr. IX 358; Elias in Aristot. Categ. 133, 18 Busse; Asklepios in Metaph. 90, 23 Hayduck]. Desgleichen die Schriften des Stoikers Ariston dem gleichnamigen Peripatetiker zugeteilt [L. Diog. VII 163], gewiß aus keinem andern Grunde, als weil ihm der Kynismus dieses Stoikers mißfallen hat. Ebenso war es offenbar bare Willkür, wenn er die Verspottung des Sokrates bei Aristophanes, Frösche 1491 ff., [nach dem Scholion zu diesen Versen] statt auf den Philosophen auf einen anderweitig völlig unbekannten Dichter dieses Namens bezog! Wir können an dieser Stelle nur unsere Überzeugung aussprechen; einiges Genauere über des Panaitios Athetesen [Anm. 1] zu S. 166 und [Anm. 1] zu S. 223.

149 1) Über Eubulides vgl. L. Diog. II 108 ff. Über seine gehässige Polemik gegen Aristoteles vgl. hauptsächlich Eusebios Praep. evang. XV 2, 5, Athenaeus VIII 354 C, welch letzterer X 437 D auch zwei bissige Verse aus einer Komödie desselben anführt (vgl. II 431 Kock).

2) Über den Haufenschluß vgl. vornehmlich L. Diog. VII 82, Cicero Acad. priora II [= Lucullus] 92 ff., Sextus Pyrrh. II 253 und adv. mathem. VII 416 (117, 19 u. 281, 17 Bekker) [= Chrysipp Frg. 275—277 Arnim. Die Schrift des Chrysipp: L. Diog. VII 193 = Stoic. Vet. Frgg. II 6, 11 Arnim. „Satz des Allmählichen“: 2 Bücher Chrysipps Περὶ τοῦ παρὰ μικρὸν λόγον πρὸς Στησαγόραν L. Diog. VII 197 = II 8, 9 Arnim, dem Sorites gleichgesetzt von Prantl, Gesch. d. Logik I[1] 490 [210]].

151 1) Über den „Lügner“ vgl. vorerst Cicero a. a. O. § 95, Gellius Noctes Atticae XVIII 2, 10, dann Aristoteles: Sophistici elenchi 25 180^{b} 2.

152 1) Chrysipp: nach L. Diog. VII 196 f. [= II 7, 34—8,6 Arnim]. Theophrast: nach L. Diog. V 49 Ende. Über den „Lügner“, seine Bedeutung und seine Geschichte verbreitet sich mit einem erstaunlichen Aufgebot von Mühe und Wissen Alexander Rüstow in einer diesen Titel führenden Monographie (Leipzig 1910). Ein hierher gehöriges Chrysippfragment (im herkulanischen Papyrus 307) behandelt er ebd. S. 72 ff.

2) „Elektra“ oder „Der Verhüllte“; vgl. Lukian Vitarum auctio 22 (p. 562 f.), L. Diog. VII 198 [= II 8, 11 Arnim], Aristoteles Soph. el. 24, 179^{a} 33. — Epikur: vgl. des Vf.s kleine Schrift: Neue Bruchstücke Epikurs, Wien 1876, S. 7: διὸ καὶ ῥᾳδίως ἅπαντες καταγελῶσιν ὅταν τις ὁμολογήσαντός τινος μηδ' ἐνδέχεσθαι ταὐτὸ ἐπίστασθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι προφέρῃ τὸν συγκεκαλυμμένον. Der Urheber des Fangschlusses wird alsbald σοφιστής gescholten.

153 1) Vgl. L. Diog. VII 187 u. II 135, auch VI 38; Gellius Noct. Att. XVI 2, 4 ff. (sehr verständig). Erwähnt auch von Aristoteles Soph. el. 22, 178^{a} 29.

154 1) Alexinos: ein Bruchstück aus dessen Schrift Περὶ ἀγωγῆς hat v. Arnim scharfsinnig erkannt und hergestellt: Hermes XXVIII 65 ff. Den Wert der Anekdote L. Diog. II 109 kann ich nicht so hoch veranschlagen, wie A. es tut (ebd. S. 70). Sein Zeitalter wird durch den Terminus ante quem jener Schrift 282/1 genauer als vordem bestimmt. — Stilpon: vgl. L. Diog. II c. 11.

2) Ein „Mann von Welt“: dies die richtige Erklärung des πολιτικώτατος bei L. Diog. II 114; vgl. v. Wilamowitz Antigonos von Karystos S. 142[14], trotz Susemihls Einspruch (Alexandrin. Lit.-Gesch. I 17[40]). — Über Stilpon als Moralphilosophen vgl. insbesondere Seneca Epist. 9, 1 u. 18, ferner Teles 45, 10 [= [2] 59, 10] Hense. — [Seine Berühmtheit: L. Diog. II 113 und 119.] Das

einzige Bruchstück behandelt vom Verf. Rhein. Mus. XXXII, 477 f. [= Hellenika II 232]: Στίλπωνι (l. Στίλπων) Μητροκλεῖ (diesen Dialog kennt L. Diog. II 120)· ἐνεβρίμει τῷ Στίλπωνι Μητροκλῆς. Aus Zutaten des Teles nicht reinlich herauszuschälen ist die Anführung bei diesem p. 14 [= ² 21, 6] Hense. Vgl. v. Wilamowitz (a. a. O. S. 305 f.), der den Eingang schön hergestellt hat. Ich lese unter Tilgung zweier Einschiebsel der Kritiker: τί λέγεις, φησί, καὶ τίνων ἡ φυγή, ποίων ἀγαθῶν στερίσκει, τῶν περὶ ψυχὴν ἢ τῶν περὶ τὸ σῶμα ἢ τῶν ἐκτός; [Ichthyas: L. Diog. II 112; VI 80].

155 1) Des Krates Spott über Stilpon bei L. Diog. II 118. Ebd. auch ein Scherz Stilpons über Krates. Mir scheinen wechselseitige Sticheleien von vergleichsweise harmloser Art vorzuliegen. [Zenon: L. Diog. VII 2].

2) Ich sehe keinen Grund, des L. Diog. ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη (II 119) lediglich auf die Bekämpfung der platonischen Ideenlehre zu beziehen. Der Zusammenhang spricht dagegen, und es empfiehlt sich durchaus, hierin eine Bestreitung des substanziellen Daseins der Gattungsbegriffe überhaupt zu sehen. Man vgl., was über die eretrische Schule, d. h. doch vornehmlich über Stilpons Schüler Menedem, berichtet wird: ἀνῄρουν τὰς ποιότητας ὡς οὐδαμῶς ἐχούσας τι κοινὸν οὐσιῶδες, ἐν δὲ τοῖς καθ' ἕκαστα καὶ συνθέτοις ὑπαρχούσας (Simplicius in Aristotelis categorias 68ᵃ 24 Brandis) [= 216, 12 Kalbfleisch].

156 1) Zu diesen und den vorangehenden Ausführungen vgl. [L. Diog. II 119 und] Plutarch gegen Kolotes 22 f. [p. 1119ᶜ ff.] (Mor. 1369 f. Dübner). — [Ein nicht übel unterrichteter Gewährsmann:] Aristokles bei Euseb, Präp. Ev. XIV 17, 1.

2) Über Diodors Lebensverhältnisse sind wir wenig unterrichtet; vgl. S. 160 f. Einigermaßen eingehender handeln über ihn Brandis Griechisch-römische Philosophie II 1, 124 ff. und Ritter, Geschichte der Philosophie II 143 ff. Sehr Verständiges bietet auch Tennemann II 146 ff. So über dessen angebliche Korpuskular-Theorie (Euseb. Praep. evang. XIV 23, 4; Sextus adv. mathem. X 85 f. = 493, 11 ff. Bekker, Stob. Eklogen I 310 u. 350 = I 128, 10 u. 143, 20 Wachsmuth [= Aëtios I 3, 27 und I 13, 3, Diels D. Gr. 289, 6 und 312, 8], Simplic. in Phys. 926, 20 Diels): „Es scheint uns daher wahrscheinlicher, daß er die Atomen des Leucips nur als Hypothese zum Behuf der letzten (nämlich der Argumente gegen die Bewegung) annahm" (a. a. O. 151). Die Hauptstellen über jene Argumente bei Sextus a. a. O. u. X 112 ff. (499, 5 ff. Bekker). Unsere Auffassung stimmt ziemlich genau mit derjenigen Prantls überein (Gesch. der Logik I¹ 55 f.).

157 1) Das Argument gegen die Möglichkeit heißt der κυριεύων λόγος. Diese Bezeichnung soll u. E. nicht „siegreich" oder „unwiderstehlich" bedeuten, sondern gilt, wie alle analogen Benennungen (ὁ ἀργὸς λόγος, ὁ αὐξανόμενος, ὁ ψευδόμενος u. dgl. m.), seinem I n h a l t. Das hat, ohne Nachfolge zu finden, bereits Gassendi eingesehen (Opera, Lyon 1658, I p. 52ᵃ.) Am besten vielleicht mit „Satz von der Allgewalt" zu übersetzen. — Cicero: ad familiares IX 4. Die eingehendste Erörterung bei dems. de fato c. 6 ff. Vgl. Epiktet II 19, 1—4 [p. 189 f.] Schenkl [1916]. Plutarch: de Stoicorum repugn. 46 [p. 1055ᵈ ff.] (Mor. 1291, 30 Dübner). Alexander in Aristot. analyt. prior. 183/4 Wallies. Anderes bei Gercke Chrysippea p. 725 ff., Leipzig 1885 [und vollständiger Chrysipp Frg. 283 f., 952 ff. und 959 ff. Arnim].

159 1) Man vergleiche über diesen ganzen Gegenstand das wichtige Bruchstück [Nr. 489] des Kleanthes [= Epiktet und Cicero a. a. O. =] v. Arnim Stoicorum veterum fragmenta I 109 f.

160 1) Hermann Bonitz: im Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik Θ 6 1048[b] (p. 395 n. 1): mira levitate, ut dicam quod sentio, Aristoteles his notionibus defungitur etc. Ihm stimmt Grote Plato III 495 Anm. zu: I will not use so uncourteous a phrase; but I think his refutation of the Megarics is both unsatisfactory and contradicted by himself. Der Widerspruch besteht zwischen Metaphysik Θ 3, insbesondere 1047[a] 24, und Θ 5 1047[b] 35 ff. Mit Zellers Beurteilung der Streitfrage II[4] 1, 257 f. vermag ich mich nicht zu befreunden. Zum Folgenden vgl. man Clemens Strom. IV 19, 619 Potter [= II 302, 6 Stählin]. Der nur männliche Name ist Theognis, und Menexene ist zum mindesten ein analogiewidrig gebildetes Femininum von Menexenos. Die Benennung eines Sklaven als Ἀλλαμήν oder der eigenen Söhne als Μέν und Δέ (vgl. Ammon. in Aristot. de interpret. p. 38, 17 Busse und Stephanus im Kommentar zu derselben Schrift p. 9, 21 Hayduck), die Lehre, daß es keine ambigua gebe (Gellius XI 12) — all das hängt aufs engste mit Diodors Befürwortung der Satzungstheorie zusammen, die Stephanus a. a. O. ausdrücklich bezeugt, Ammonius vernehmlich genug andeutet. — Ein nettes Geschichtchen ist das von Sextus Pyrrhon. II 245 (p. 115, 13 Bekker) erzählte. Diodor, der sich die Schulter verrenkt hat, wendet sich an den großen alexandrinischen Arzt Herophilos, dieser beweist ihm aber mittels des von Diodor aufgefrischten zenonischen Arguments gegen die Möglichkeit der Bewegung, daß er jene Schädigung nicht erlitten haben könne. — (§ 10.) Über Herkunft, Jüngerschaft und Ruhm des Diodoros vgl. L. Diog. II 111. — Zenon: nach L. Diog. VII 25.

161 1) Kleinomachos: vgl. L. Diog. II 112. — Phädon: über diesen handelt L. Diog. II c. 9. Seine wenigen Bruchstücke erörtert Preller Ausgewählte Aufsätze S. 370, neuerlich v. Wilamowitz Hermes XIV 189 ff. Dort auch die, wie es scheint, richtigen Schlüsse über seine Mittelstellung zwischen Antisthenes und Aristipp. Seine Persönlichkeit wird uns in dem nach ihm benannten Gespräche Platons wieder begegnen.

162 1) Menedemos: diesem widmet L. Diog. das 17. Kap. des 2. Buches. Eine Quellenanalyse bei v. Wilamowitz Antigonos von Karystos 86 ff. Der Kreis des Menedemos ebd. 140 ff.

2) Das wird auf Grund der Chronologie bestritten von Beloch Griechische Geschichte III 1, 499 Anm. 1.

163 1) Die Bruchstücke des Lykophron bei Nauck[2] p. 817. Es war ein literarhistorisches Satyrspiel. — Zum Folgenden vgl. Plutarch de adulatore et amico 11 [p. 55[c]] (Mor. 66, 46 Dübner). Über Menedems Tugendlehre — Einheit der Tugend — vgl. denselben de virtute morali 2 [p. 440[e]] (Mor. 535, 1 D.). Witzige Äußerungen M.s bei Plutarch de profectibus in virtute 10 [p. 81[f]] (Mor. 97, 37 D.) u. de vitioso pudore 18 [p. 536[b]] (648, 42 D.). Chrysipp spricht von Stilpons und Menedems einstigem, zu seiner Zeit schon verblaßtem Ruhm bei demselben de Stoicorum repugn. 10 [p. 1036[f]] (1268, 18 D.).

164 1) Vgl. den Schluß der Anm. 2 zu S. 155.

Zu Buch IV, Kap. 9.

165 1) Der Schilderung der Örtlichkeit sind in erster Reihe zugrunde gelegt Heinrich Barth, Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres, I C. 8; Elisée Reclus Nouvelle géographie universelle XI p. 8 ff.; Beechey Proceedings of the expedition to explore the north-coast of Africa, p. 434 ff. Pindar: Pyth. IV 8. Die Anführung aus Barth a. a. O. S. 425.

166 1) Über Aristipp handelt L. Diog. II c. 8. Vgl. H. von Stein, De philosophia Cyrenaica (pars prima) Göttingen 1855. — Mit einem Jünger des Sokrates: nämlich Ischomachos. Vgl. Plutarch de curiositate c. 2 [p. 516c] (Mor. 624, 38 ff. Dübner). Über seinen Verkehr mit Sokrates vgl. Xen. Mem. II 1 und III 8. Xenophon läßt ihn mit auffälliger Selbständigkeit auftreten. — Unterricht gegen Bezahlung: dafür ein alter Gewährsmann, Phanias von Eresos, der Mitschüler Theophrasts, bei L. Diog. II 65. — Aristoteles: Met. *B* 2 996a 32. — Ob Aristipp am Hofe des älteren oder des jüngeren Dionysios geweilt hat, läßt sich kaum mit Sicherheit ermitteln. Grote Plato III 549 f. hat sicherlich recht, wenn er die auf Platons und Aristipps gleichzeitigen Aufenthalt bezüglichen Anekdoten als „*illustrative fiction*‘ betrachtet. Als wahrscheinlicher gilt ihm ein Besuch bei Dionysios I. als [beim] II. [dieses Namens]. — Aristoteles: a. a. O., vgl. M 3 1078a 32. Theopomp: bei Athenaeus XI 508 C. Die dort angeführten διατριβαί erscheinen auch im Schriftenverzeichnis bei L. Diog. II 84: ἔνιοι δὲ καὶ διατριβῶν αὐτόν φασιν ἓξ γεγραφέναι, οἳ δ' οὐδ ὅλως γράψαι· ὧν ἐστὶ καὶ Σωσικράτης ὁ Ῥόδιος. Dies ist derselbe, der im Verein mit Panaitios die Schriften des Stoikers Ariston — gegen die Evidenz der Titel und der Gegenstände — dem Peripatetiker desselben Namens beigelegt hat (L. Diog. VII 163). Den Panaitios selbst läßt L. Diog. sogleich darauf, in grellem Widerspruch mit der General-Verwerfung II 64 (vgl. oben Anm. 1 zu S. 148), 12 daselbst namhaft gemachte Schriften als echt und dadurch mittelbar mehrere vorher angeführte als unecht erklären. Wir besitzen ein kleines Bruchstück bei Demetrius de elocutione § 296: οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖσιν ἀπολειφθεῖσι. Die letzten zwei Worte hat der jüngste Herausgeber schön hergestellt aus dem überlieferten τοῖς συναπολειφθεῖσι — vgl. Demetrii Phalerei qui dicitur libellus . . . L. Radermacher, Leipzig 1901. p. 60, 27 und p. 121.

167 1) Stilpons Ἀρίστιππος ἢ Καλλίας wird von L. Diog. II 120 unter dessen Dialogen angeführt. Speusipps Ἀρίστιππος nennt derselbe IV 5.

2) Den ersten Ausspruch verzeichnet Stob. flor. XVII 18 [Meineke] = III 493, 15 Hense, den zweiten ἔχω, οὐκ ἔχομαι findet man bei L. Diog. II 75 und bei anderen. Horaz: Epist. I 17, 23 u. I 1, 18.

3) Aristoteles: Rhet. *B* 23 1398b 29. — Ein Zug sonniger Heiterkeit: vgl. Aelian Var. hist. 14,6 (II 160, 23 ff. Hercher). Über die wahrscheinlich Aristipp darstellende Büste vgl. Franz Winter S. 436 ff. der mir gewidmeten Festschrift. — Cicero: Magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur (De officiis I 148). — Höchst bemerkenswert das Lob des Maximus Tyrius Diss. VII c. 9 [= I 9h, p. 16, 9 Hobein]. Den bösartigen Anekdoten, die Athenaeus hauptsächlich aus Hegesandros geschöpft hat (XII 544), stehen andere, wie die bei Plutarch de cohibenda ira 14 [p. 462d] (Mor. 561, 2 D.), gegenüber. Hier glänzt Aristipp

in einem Streit mit Äschines ebensosehr durch gelassenen Gleichmut wie durch die unwillkürliche Anerkennung seiner Überlegenheit von seiten des Mitschülers und Gegners. — Montesquieu: [Portrait de Montesquieu par lui-même, Anfang = Oeuvres posthumes 1798, p. 189], angeführt von Karl Hillebrand Zeiten, Völker und Menschen, V 14.

168 1) Platon: nämlich Theätet 156a (κομψότεροι und Philebos 53c (κομψοί).

2) Vgl. Sextus adv. math. VII 11 (192, 24 ff. Bekker). Ganz sokratisch klingt, was Euseb. Praep. ev. I 8, 9 aus Plutarch anführt. Der gegen die Mathematik erhobene Vorwurf bei Aristoteles Met. *B* 2 996a 32.

3) Die Hauptsätze seiner Grundlegung der Ethik bei L. Diog. II 85 ff.

170 1) Die zum Bewußtsein gelangte „sanfte Bewegung" (L. Diog. II 85) wird genauer bestimmt und illustriert durch Aristokles bei Eusebios Praep. ev. XIV 18, 32. [Eben diese Verknüpfung der Lust mit der „sanften Bewegung" ist es, aus der wir schließen zu dürfen glauben, daß Aristipp unter „Lust" mäßige und nicht etwa heftige Lustregungen verstanden hat.]

2) Μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς: L. Diog. II 87. — (2. Absatz.) Die erste Anführung gleichfalls aus L. Diog. a. a. O. Der moderne Utilitarier ist J. S. Mill: Utilitarianism (1863) p. 53 (Ges. Werke I 167).

3) Zum Folgenden vgl. L. Diog. II 91 und 96 Ende.

171 1) Das Wort des Antisthenes: bei Athenaeus XII p. 513 A [= Winckelmann p. 52].

172 1) [Der jüngere Aristipp Urheber eines ethischen Lehrsatzes nach Aristokles, vgl. Anm. 1 zu S. 170.] Eudoxos wird von Aristoteles als Hedoniker bezeichnet Nik. Ethik *A* 12 1101b 27, ebd. *K* 2 1172b 9 mit dem ehrenden Zusatz **15 f.** ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς. διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι —.

173 1) Vgl. L. Diog. II 68.

174 1) Dieser Hinweis findet sich bei L. Diog. II 90.

2) Vgl. über Hegesias und seinen Beinamen L. Diog. II 86. Über sein Buch und dessen Wirkungen Cicero Tuscul. I 83 f. und Plutarch de amore prolis c. 5 [p. 497d] (Mor. 602, 24 D.).

3) Vgl. L. Diog. II 94 f.

4) Über Annikeris und seine Lehre vgl. L. Diog. II 96 f. und Clemens Strom. II c. 21, 498 Potter [= II 184, 18 Stählin].

175 1) Vgl. L. Diog. II 93.

176 1) Vgl. [Volney, Catéchisme du Bon Sens et des honnêtes gens ou principes physiques de la Morale, Paris 1820 und] The moral [and political] philosophy of Paley [Book II, ch. 3], Edinburgh 1852, p. 59 f. [= Works (1825) I 24]: Therefore, private happiness is our motive and the will of God our rule. Zwischen Klugheit (prudence) und Pflicht (duty) erkennt P. nur den folgenden Unterschied: that in the one case, we consider what we shall gain or lose in the present world: in the other case, we consider also what we shall gain or lose in the world to come. [Phädon: p. 68de].

2) Vgl. vor allem Guyau La morale d'Epicure, woher ich auch (p. 270 f.) die Anführungen aus d'Alembert und Holbach [Syst. de la Nature (1770) I 319] entlehne. [„Leibniz entlehnt": Philos. Schriften VI 622 Gerhardt:

„. . . la nature du pur amour veritable, qui fait prendre plaisir à la felicité de ce qu'on aime"].

177 1) [L. Diog. II 89].

178 1) Hier mag wenigstens eine Anführung aus Bentham Platz finden [Introd. to the principles of Morals and Legislation I 1 =] (Works ed. Bowring I 1): Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure . . . . In words a man may pretend to abjure their empire, but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law.

179 1) Gemeint sind David Hartley's Observations on man (1749) und James Mill's Analysis of the phenomena of the human mind (1829 in erster, 1869 in sehr erweiterter zweiter Auflage mit Anmerkungen von Bain, Findlater und Grote von J. S. Mill herausgegeben).

181 1) Der Satz lautet: μόνα τὰ πάθη καταληπτά (εἶναι). So Aristokles bei Euseb. Praep. ev. XIV 19 Anfang, fast gleichlautend Sext. Emp. adv. math. VII 191 ff. (232, 19 Bekker). Ähnlich Plutarch gegen Kolotes 24 [p. 1120^{c} ff.] (Mor. 1370, 21 D.) u. Cicero Acad. Prior. II [=Lucullus] 142: aliud . . . Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intumas nihil putant esse judicii. Vgl. L. Diog. II 92.

182 1) Platon: vgl. I^{4} 379 f., auch Anm. 1 zu I^{4} 380. Die Annahme [Schleiermachers, Platons Werke II 1^{3} 127], daß Platon im Theätet 152^{d} ff. die Lehre Aristipps vorträgt und kritisiert, wird jetzt auch von Zeller I^{5} 1098 f. [= I^{6} 1362] geteilt, nachdem er noch II 1^{4} 350 Anm. 2 sie lebhaft bestritten hatte. Sie begegnet nur mehr vereinzelter Einsprache wie der von Türk, Satura Viadrina 1896 S. 89 ff. Was wir gegen diese sehr achtbare Abhandlung einzuwenden hatten, ist bereits in unsere Darstellung verwoben. Über Joëls Einsprache — Der echte und der xenophontische Sokrates II 839 ff. — und die ihr widerstreitende Darlegung S. Knospes (Großstrelitzer Gymnasialprogramm von 1902) berichtet H. Gomperz im Archiv XIX 422. Die Worte, welche in den oben angeführten Quellenberichten den Ausdruck dogmatischer Zuversicht bilden, sind: ἀληθῆ, τὴν ἐνάργειαν (denn so ist bei Plutarch a. a. O. [p. 1120^{e}] Mor. 1370, 36 D. statt des überlieferten ἐνέργειαν zu lesen) ἔχον ἀπερίσπαστον, ἀδιάψευστα, ἄψευστα, ἀπλανεῖς, τὸ ἀναμάρτητον, ἀνεξελέγκτως.

183 1) Die hier erwähnten Sinnestäuschungen z. T. bei Sextus a. a. O. [192 (232, 28 B.)], z. T. bei Aristoteles Met. Γ 6 1011^{a} 33 und sonst häufig, vgl. Index Aristotelicus p. 165^{a} 31 ff.

184 1) „Sie selbst ist unabweisbar": man vgl. Sextus a. a. O. 196 (233, 26 B.): ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται mit Platon Theätet 160^{c}: ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις —.

185 1) Das Zitat aus James Mill, Analysis [III 8] 1^{1} 71 [= I^{2} 93]. Die Stelle aus Platons Theätet: 157^{b-c}. [Ebenda 156^{a}: Subtilität; 152de: Leugnung des Seinsbegriffes].

2) Sextus a. a. O. 194 (233, 15 B.) — Der im folgenden angeführte englische Psychologe ist J. S. Mill, An Examination of Sir W. Hamilton's philo-

sophy [ch. XI Ende =] [1] p. 203; der deutsch-österreichische Physiker Ernst Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen [I 4 =] [3] (Jena 1902) S. 6.

186 1) „Tätigkeiten, Prozesse und all das Unsichtbare": πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον Theät. 155[e]. [Die Sensationstheorie ebenda 156[a] ff. — „Vorwurf, daß die Kyrenaïker sich im Kreise gedreht haben": Dümmler, Kl. Schriften I 61].

187 1) Das hier Gesagte bedarf einer genaueren Präzisierung. Kein Widerspruch liegt darin, wenn ich vorerst erkläre: ich kenne die Materie nur als ein Tastbares, Sichtbares usw., weshalb ich diese Vorstellung nicht ohne Verwirrung zugleich festhalten und von jedem wahrnehmenden Subjekt absehen kann, und wenn ich nachträglich besondere Empfindungen und Empfindungsmöglichkeiten auf andere als auf ihre Ursachen (d. h. ihre unwandelbaren und bedingungslosen Antezedentien) zurückführe. Hingegen hätten sich die Kyrenaïker wirklicher Inkonsequenz schuldig gemacht, wenn sie zugleich alles substantielle Sein in Abrede gestellt hätten und die Gesamtheit der Phänomene aus Bewegungen von Substantiellem entspringen ließen. Man darf aber beileibe nicht vergessen, daß Platons derlei enthaltende Darstellung nichts weniger als ein authentischer Bericht ist.

2) Vgl. Seneca Ep. 89, 12; Sextus adv. math. VII 11 (192/3 B.).

3) Die hier erwähnte Schrift des Philodem trägt den Titel Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων und ist vom Verf. 1865 zuerst bearbeitet worden [Herkulanische Studien I: Philodem über Induktionsschlüsse]. Die Andeutung Platons im „Staate" findet sich Buch VII 516[cd]. Nicht ganz und gar übersehen ward sie von Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung Buch III § 31 [Werke I 202, 7 Deussen]. Den Anklang an die antike Induktionstheorie [Sextus adv. math. VIII 288 (350, 30 B.), vgl. Galen De methodo medendi II 7 = X 126 Kühn] hat jedoch erst Ernst Laas bemerkt, und seine mündliche Äußerung ist für Paul Natorp der Anlaß geworden, dem Gegenstande in seinen „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum" S. 148 ff. nachzugehen, wobei er Platons Anspielung auf Protagoras bezogen hat.

188 1) Theätet: 157[e] ff.

189 1) Die nachfolgende Anführung ist Helmholtz' Physiol. Optik [1] 444/5, das daran sich schließende Zitat einer 1868 verfaßten, in seiner Analyse der Empfindungen[3] S. 7 Anm. 1 angeführten Abhandlung von Ernst Mach entnommen.

2) Das Verhältnis des modernen Phänomenalisten zum Inhärenzproblem mag die folgende Anführung beleuchten: „Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts außer dem Zusammenhang der Farben, Töne usw., außer den sogenannten Merkmalen. Das vielgestaltige, vermeintliche philosophische Problem von dem einen Ding mit seinen vielen Merkmalen entsteht durch das Verkennen des Umstandes, daß übersichtliches Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide . . . . zu verschiedenen Zwecken ersprießlich, nicht auf einmal geübt werden können" (Mach a. a. O. S. 5).

190 1) Über Theodoros vgl. vorerst L. Diog. II 86 und 97 ff. Seinen Freimut bekundende Aussprüche berichten außer L. Diog. a. a. O. Plutarch de exilio 16 [p 606[b]] (Mor. 732, 18 D.), wovon das bei Philo Quod omnis probus liber § 127 (II 465 Mangey) [= VI 36, 16 Cohn] Mitgeteilte nur eine weit ausgesponnene ruhmredige Ausführung ist, Cicero Tusc. I 102, Plutarch An vitiositas . . .

sufficiat 3 Ende [p. 499d] (Mor. 604, 35 D.), Stob. flor. II 33 [Meineke = III 185, 15 Hense]. — (§ 9 Abs. 2.) Gegen die Annahme, daß Theodoros ein Gottesleugner im eigentlichen Sinne war, spricht trotz Ciceros dahin zielenden Behauptungen (de deor. nat. I 2 und anderwärts) gar vielerlei. Die Worte des Sextus adv. math. IX 55 (404, 20 B.) τὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησι θεολογούμενα ποικίλως ἀνασκευάσας lassen sich kaum auf eine grundsätzliche und daher einfache Bestreitung des Götterglaubens überhaupt beziehen. Dazu kommt die Angabe über die Abhängigkeit Epikurs von der Kritik des Theodoros (L. Diog. II 97), endlich eine völlig tendenz- und darum nicht wertlose Anekdote über ein dialektisches Geplänkel zwischen ihm und Stilpon, dessen Voraussetzung der fraglose Gottesglaube ist (L. Diog. II 100). Nicht beweisend ist Plut, de commun. notit. 31 [p. 1075a] (Mor. 1315, 28 D.). Sehr beachtenswert scheint mir daher die Äußerung des Clemens (Protrept. II 24, 20 Pott.) [= I 18, 7 Stählin]: den Theodoros und einige andere σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που . . . . . τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην habe man mit Unrecht Atheisten genannt.

2) Einen späten Kirchenschriftsteller: nämlich Epiphanius adv. haereses III 2, 9, 24 (Doxogr. 591, 25): Θεόδωρος . . . . ᾤετο . . μὴ εἶναι θεῖον καὶ τούτου ἕνεκεν προὐτρέπετο πάντας κλέπτειν ἐπιορκεῖν ἁρπάζειν καὶ μὴ ὑπεραποθνήσκειν πατρίδος. Wenn es wirklich Schüler gab, die ihn so verstanden haben, so hatte er wahrlich Grund, zu sagen, man greife mit der linken Hand auf, was er mit der rechten gegeben habe (bei Plutarch de tranquill. animi c. 5 [p. 467b], Mor. 566, 31 D.).

191 1) Freude und Trauer, χαρά und λύπη (L. Diog. II 98). [Diebstahl, Tempelraub usw.: ebd. 99]. — Als ein eigentliches Bruchstück [des Theodoros] kann am ehesten die von Stob. flor. 119, 16 [Meineke = V 1077, 4 Hense] angeführte Beweisführung gegen die Zulässigkeit des Selbstmordes gelten: wie sollte sich derjenige durch die Zufälligkeiten des Lebens aus diesem herausdrängen lassen, dem diese Zufälligkeiten nichts bedeuten und dem nur das Schöne als ein Gut, nur das Häßliche als ein Übel gilt. (Statt αἰσχρὸν τὸ κακόν ist augenscheinlich [mit Meineke] zu lesen: τὸ αἰσχρὸν κακόν.)

Dem Herkommen, Euhemeros der kyrenäischen Schule anzugliedern, was noch immer, wenngleich unter allerhand Vorbehalten und Einschränkungen, geschieht, vermögen wir uns nicht anzuschließen. „Nicht der leiseste Wink der Überlieferung“ — so hat Erwin Rohde längst mit Recht bemerkt — „spricht für diese Annahme“ (Der griechische Roman² 241 Anm. 1). Des Euhemeros [zum Teil] wohl durch die Tatsache des Alexander-Kults veranlaßter Mißgriff, einen realen, aber vergleichsweise wenig wirksamen Faktor der Religionsbildung — die Vergötterung von Menschen — für den allein wirksamen zu erklären, darf daher in keiner Weise der kyrenäischen Schule zur Last gelegt werden. (Über die in Indien noch alltäglich stattfindende Deifikation lebender Menschen hat neuerlich Sir Alfred Lyall mehrfach gehandelt.)

192 1) Über Bion vgl. L. Diog. IV c. 7; eine gründliche Untersuchung in Henses Teletis reliquiae Prolegomena p. XLVI ff. [= ² LVIII ff.]. Daß sein Bildungsgang, wie ihn unsere Hauptquelle schildert, an chronologischen Unmöglichkeiten leidet, ist zuzugeben. Daß jedoch die Angabe, er habe die Schule des Akademikers Krates besucht, auf dessen Verwechslung mit dem Kyniker

Krates beruhe, dieser Annahme vermag ich nicht beizupflichten angesichts des Umstandes, daß das Zeugnis des L. Diog. hier durch jenes eines wohlbewanderten Gelehrten, des Verfassers des Index Academicorum Herculanensis [p. 62, 30 Mekler], gestützt wird (vgl. des Verf. „Die herkulanische Biographie des Polemon", Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet S. 149). Ich gebe daher aus naheliegenden Gründen lieber die Reihenfolge von Bions Studien preis, als die einzelnen Notizen, die in diesen und anderen Fällen fast sicherlich aus den Inskriptions-Verzeichnissen der Schulen selbst geflossen sind. Eben darum beweisen solche Angaben auch nicht das Mindeste für eine nachhaltige Beeinflussung des Schülers durch den Lehrer; und auch das darf nicht vergessen werden, daß selbst eine vorgerückte Lebensstufe mit dem Besuch von Vorlesungen nicht unvereinbar war.

2) Die zwei parodistischen Verse [L. Diog. IV 52] erörtert Wachsmuth Poesis Graeca ludibunda II² 201. Dort [auch] p. 75 viel Treffliches über Bion und gegen seine Verleumder. Erwin Rohdes Urteil in Griech. Roman² 268 Anm. Schön ist Henses Nachweis a. a. O. p. XLVI [= ² LIX ff.], daß Bions eigene humorvolle Schilderung des „gleich einem Pflock" mit Amuletten behängten Abergläubischen auf ihn selbst und seine in der Todesstunde erfolgte Bekehrung übertragen wurde. Vgl. L. Diog. IV 54 — unter Berufung auf das Gerede der Leute in Chalkis, wo Bion starb! — mit Plutarch De superstitione c. 7 [p. 168de], Mor. 199/200 D.

Zu Buch V, Kap. 1.

197 1) Über Platon handelt sehr ausführlich das ganze 3. Buch des L. Diog. [besonders herausgegeben vom philol. Seminar zu Basel, 1907]. Aus der kaum übersehbaren neueren Literatur sei hervorgehoben: Zellers Philos. d. Gr. II 1⁴ S. 389—986; George Grote, Plato and the other companions of Socrates, London 1865, 3 Bände (den übrigen Sokratikern ist nur III 465—602 gewidmet), ferner Constantin Ritter, Platon, [2 Bände], München 1910 [— 1923 und U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon, 2 Bände, Berlin 1919]; einige andere Hauptschriften werden zu den einzelnen Abschnitten genannt werden. Von Ausgaben der Werke Platons sei die Zürcher in einem Bande (1839) um ihrer bequemen Brauchbarkeit willen, die leider unvollendete von Martin Schanz wegen des reichhaltigen kritischen Apparates, diejenige K. F. Hermanns (in der Teubnerschen Sammlung) ihrer Handlichkeit wegen und die jüngste von John Burnet um ihres das Wesentliche scharf hervorhebenden kritischen Apparates und der, wenigstens vom zweiten Bande an ausgiebigen, Benutzung auch der indirekten Überlieferung willen empfohlen. Die Übersetzung Friedrich Schleiermachers hat durch die den einzelnen Dialogen vorangeschickten Einleitungen auf die Platonforschung nachhaltig gewirkt.

Über Platons Leben haben bereits seine unmittelbaren Schüler geschrieben. Von Speusipp, seinem Neffen und Schulnachfolger, gab es ein Πλάτωνος ἐγκώμιον (vgl. L. Diog. III 2 und IV 5; die erste Stelle ist nach der zweiten durch Umstellung zu berichtigen) [so auch die Baseler Ausgabe und Paul Lang, De Speusippi scriptis, Bonn 1911, zu Frg. 17]. Sein zweiter Schulnachfolger Xenokrates schrieb einen Βίος (Fragm. 53 Heinze). Desgleichen gab es Bücher über Platon

von seinen Schülern Hermodoros (Index Academ. col. VI [6, p. 34 Mekler, L. Diog. II 106 und III 6] sowie Simplicius in Aristotelis phys. 247, 33 Diels) und Philipp (Suidas s. v. φιλόσοφος); ferner Abschnitte in den biographischen Werken des Neanthes und Hermippos [L. Diog. III 2—3], ebenso Einzelschriften mehrerer Peripatetiker, so des Aristoxenos [Frgg. hist. Gr. II 282 Müller] und Klearchos [L. Diog. III 2]. Erhalten ist uns außer jenem Buch des Laërtius nicht gar viel Erhebliches. Vorerst die Platon betreffenden Stücke des philodemischen Index Academicorum herculanensis, vormals von Bücheler, neuerlich von Mekler bearbeitet; dann eine kleine Biographie von Olympiodor (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts) oder, genauer, von einem Schüler desselben nach dessen Vorlesungen niedergeschrieben; ferner die von Olympiodor selbst verfaßten Prolegomena (vgl. Freudenthal in Hermes XVI 208 f.), beides im 6. Band der Hermannschen Ausgabe; [die Biographie (ohne die Einleitung) sowie] die erste, biographische, Hälfte der Proll. auch bei Westermann Biogr. Graeci p. 382—396; endlich die Vita des Suidas (s. v.), [auch bei Westermann p. 396 f.].

2) Ein hervorragender Zeitgenosse: Alexander Bain.

3) Immanuel Kant: vgl. Friedr. Paulsen in Deutsche Rundschau August 1898, S. 198 [= Philosophia militans S. 18]: „Kantius Platonizans hätte ich meine Darstellung überschreiben können." [Vgl. auch Friedr. Paulsen, Immanuel Kant S. VII: In Kant „tritt uns überall, wo er sich unmittelbarer mit seinem persönlichen Denken gibt, ... der ächte Platoniker entgegen".]

198 1) Vgl. Adalbert Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, insbesondere S. 9 Anm. 12 und Anm. 26.

2) Platon ward geboren nach Apollodors Zeugnis bei L. Diog. III 2 am 7. des Monats Thargelion der 88. Olympiade, womit den Angaben über sein Lebensalter gemäß das 1. Jahr gemeint sein muß, d. h. im Frühjahr 427. Er starb inmitten schriftstellerischer Arbeit (Dionys. de compos. verb., II, 1, 133 Usener-Radermacher, Cic. Cato maior 13) gleichfalls nach Apollodors entscheidendem Zeugnis unter dem Archon Theophilos 348/7. (Vgl. L. Diog. V 9, Index Acad. col. II [34, p. 20 Mekler], Dionys. ad Ammae. I, 262, Usener-Raderm.). Über Platons Familie beachte man vor allem die Selbstzeugnisse in seinen Dialogen: Charmides 155a (Verwandtschaft mit Solon) und 157e (sein Haus gefeiert von Solon, Anakreon usw.), auch Staat II 368a und Timäos 20e. Nebenbei, auch das 7. Buch der Gesetze enthält 819d, 821e und [ebenso das 12.] 968b autobiographische Zeugnisse, indem hier, wie [im Hinblick auf die zuletzt angeführte Stelle] auch Lutoslawski, Plato's Logic p. 498, richtig bemerkt, die dialogische Einkleidung durchbrochen wird und Platon selbst sich als der athenische Fremdling entpuppt. [Die 3 Selbsterwähnungen: Apol. 34a, 38b und Phädon 59b. Mehr als e i n Denkmal: Für Glaukon u. Adeimantos im „Staat", für Antiphon im Parmenides, für Charmides in dem gleichnamigen Gespräch, für Kritias in ebendemselben sowie im Protagoras und, nach der herrschenden Ansicht, auch im Timäos und Kritias].

3) Kritias, „der Philosoph unter den Weltmännern und der Weltmann unter den Philosophen" (so nennt ihn ein Scholion zu Platons Timäos 20a) [= FVS. 81 A 3] , leidet bis zum heutigen Tage unter dieser seiner Doppelstellung. Ein ausgeführtes Bild seiner Persönlichkeit sucht man vergebens. Einen Ansatz dazu bieten zwei Kollektaneen-Zettel Theodor Bergks (Griech. Lit.-Gesch. IV 342 [und

jetzt eine Studie von Wilh. Nestle, Neue Jahrbücher 1903 I 81 ff.]. Die Überreste seiner Schriftstellerei sind vormals von N. Bach, Leipzig 1827, neuerlich von Diels in den Vorsokratikern [81 B] vereinigt worden. Das große Bruchstück seines Buchdramas „Sisyphos" [FVS. 81 B 25] ist hier, I⁴ 322, schon erwähnt, in unseren Beiträgen zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller I 36 ff. (jetzt Hellenika I 201 ff.) genauer erörtert worden; die lyrischen Bruchstücke findet man in Bergks Poetae lyr. Gr. II⁴ 279 ff. [= FVS. 81 B 1—9], die Reste seiner Politien in Fragmenta hist. Graec. II 68 ff. [= FVS. 81 B 30—38]. Über seinen Prosastil vgl. unsere Apologie der Heilkunst ² 97. Seine „Politien" beschäftigen sich mehr mit Sitten- als mit Verfassungsschilderungen. Das aus Galens Glossar s. v. δυσανίης stammende Bruchstück des Buchs „über die Natur der Liebe" (bei Bach p. 103) [= FVS. 81 B 42] zeigt in ihm einen Vorläufer Theophrasts als Darsteller von Charaktertypen. Das Hauptzeugnis für seine Seelenlehre bei Aristoteles de anima A 2 [= FVS. 81 A 23] (αἷμα τὴν ψυχὴν εἶπε).

199 1) Aristoteles: Rhet. III 16, 1416ᵇ 26 ff. [= FVS. 81 A 14]. Dieser Ausspruch („wollte man Kritias loben, so müßte man gar viel erzählen, denn wenige kennen ihn") läßt kaum eine andere Deutung zu, als daß ihm Kritias als ein Verkannter gegolten hat. Auffälligerweise hat Aristoteles, wie an dieser Stelle den Kritias, so ein andermal auch den Alkibiades mit Achilleus verbunden (Anal. post. B 13, 97ᵇ 17). Hier wie dort sucht er den Anlaß, die zwei Männer zu nennen und wie Heroen zu nennen, während er in der Ἀθηναίων πολιτεία ihrer Erwähnung geflissentlich aus dem Wege geht. Er muß wohl das politische Wirken beider als verderblich erkannt, in ihnen aber weit über das gewöhnliche Maß hinausragende, wahrhaft geniale Persönlichkeiten erblickt haben.

2) Die Anführung aus Niebuhr entnehme ich dessen Kleinen historischen und philologischen Schriften, 1. Sammlung 475 f.

3) Daß Kritias und Charmides mit Sokrates vertrauten Verkehr pflogen, erhellt aus Xenophon Mem. I 2, 16, bzw. III 6, 1, III 7 und Symp. I 3. [Drakon: Plutarch De musica 17, p. 1036ᶠ. Dieser ein Schüler Damons: Olympiodor Vita Platonis 2, vgl. auch Prolegg. 2]. Damon: vgl. I⁴ 320 f. [Verbrennung eines Trauerspiels: L. Diog. III 5 und Olympiodor a. a. O. c. 3].

200 1) Über Kratylos vgl. Aristoteles Met. *Δ* 6 Anfang und Γ 5 1010ᵃ 10 [= FVS. 52, 3—4]. Ferner Platon Theätet 152ᵉ und Kratylos 440ᶜ.

2) Daß Platon Kriegsdienste geleistet hat, ist selbstverständlich, wenn auch die einzelnen Angaben hierüber „Wahres mit Falschem gemischt" haben; vgl. W. Christ Platonische Studien S. 58, der es wahrscheinlich zu machen sucht, daß Platon in der Reiterei gedient hat.

201 1) Die Möglichkeit, daß ein oder das andere der rein sokratischen Gespräche noch bei Lebzeiten des Meisters verfaßt sei, vermag ich nicht so unbedingt abzulehnen, wie Grote es tat, mit der Begründung: entweder enthielt solch ein Dialog einen treuen Bericht; dann mußte das Abbild neben dem Original verblassen — oder er legte dem Sokrates unsokratische Gedanken in den Mund; dann verstieß er gegen die Pietät, die wir von Platon zu erwarten berechtigt sind (Plato I 199). Dieses Dilemma besitzt nicht zwingende Beweiskraft. Denn alle Pietät der Welt brauchte Platon nicht zu hindern, Anlässe und Teilnehmer eines Gesprächs gleichwie deren Reden frei zu erfinden oder auch die letzteren nach Belieben umzugestalten und anzuordnen, wodurch

ein über die Zufälligkeit des empirisch Gegebenen weit emporragendes Kunstwerk entstehen konnte.

2) Diese Meldung von Platons Mißerfolg im Gerichtssaal entlehnt L. Diog. (II 41) einem späten Schriftsteller, Justus von Tiberias (um 100 v. Chr. G.).

202 1) Zwischenaufenthalt im nahen Megara: diesen bezeugt Hermodoros bei L. Diog. II 106 und III 6. Die Reihenfolge der Reisen Platons nach Cicero de fin. V 87 u. de republ. I 16. Doch gab es darüber schwerlich eine unbedingt verläßliche Überlieferung; jedenfalls sind Zwischenaufenthalte in Athen sehr wohl möglich, da sich niemand ohne Not für so viele Jahre von der Heimat entfernte. — Über die damalige Lage Ägyptens vgl. Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens S. 394.

203 1) Die Anführungen aus Platons Timäos 22b (Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε), aus Herodot II 84 und aus Platons „Gesetzen" II 656d ff., VII 799a u. 819a ff.

2) Strabo: XVII [1, 29, p.] 806. Über die Örtlichkeit von Heliopolis vgl. Dümichen, Geschichte Ägyptens 256 f.; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I p. 505; Aus Mehemet Alis Reich vom Verfasser der Briefe eines Verstorbenen (Fürst Pückler-Muskau) I 356; Jul. Braun, Historische Landschaften S. 56; Meyers Reisebücher, Ägypten S. 206 f. — Zugleich mit Platon läßt Strabo a. a. O. den Eudoxos nach Heliopolis gelangen und bestimmt die Dauer ihres Aufenthaltes, freilich nicht ohne Vorbehalt (ὡς εἴρηταί τισι), auf 13 Jahre, wobei eine Verwechslung der Gesamtdauer von Platons Reisen mit jener seines ägyptischen Aufenthaltes vorzuliegen scheint. Weit glaublicher ist die Angabe bei L. Diog. VIII 87, Eudoxos habe 1 Jahr und 4 Monate in Ägypten geweilt. Die chronologische Unmöglichkeit des gleichzeitigen Aufenthaltes beider hat neuerlich Susemihl, Rhein. Mus. LIII 626 ff., erhärtet.

204 1) Das über Theuth und Dhuti Gesagte beruht auf Platons Phädros 274c und dem, was Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. 440 und 446 ff. mitteilt. — Platon im Staatsmann: 290d-e. Nach einer mündlichen Mitteilung meines verstorbenen Universtäts-Kollegen Krall ist der ägyptische König in Wahrheit „der oberste Priester sämtlicher ägyptischer Gottheiten". Krall verweist auch auf die Riten beim Regierungsantritt, wie Nigidius Figulus, S. 124 der Ausgabe von A. Swoboda, sie schildert.

2) Vgl. L. Diog. III 6. Theodoros ist Gesprächsperson in Platons Theätet, Sophist und Staatsmann. Seinen Übergang „von der reinen Spekulation" (ἐκ τῶν ψιλῶν λόγων) zur Fachwissenschaft erwähnt er selbst Theätet 165a. Die sonstige Charakteristik ebd. 143b-c und 145a. Platon mochte ihn in Athen kennen gelernt haben, wo er kurz vor dem Tode des Sokrates geweilt zu haben scheint (vgl. Theätet 143b und Xenophon Mem. IV 2, 10) und wo Theätet sein Schüler ward. Als Mathematiker wird Theodoros neben Hippokrates von Chios genannt; vgl. Allman Greek Geometry p. 58; das wichtigste Zeugnis ist jenes des Eudemos (Fragment [84], p. 114 [, 17] Spengel); dann Jamblichus de communi mathem. scientia c. 25 (p. 77 f. Festa). Er wird dem Kreise der Pythagoreer beigezählt von Jamblichus de vita Pyth. c. 36 (p. 193, 4 Nauck). Freund des Protagoras nennt ihn Platon Theätet 161b und 168e.

205 1) Die Namen zahlreicher in Tarent heimischer Pythagoreer bei Jamblichus de vita Pyth. c. 36 (p. 190 Nauck). Ταραντῖνοι hießen Komödien des jüngeren Kratinos und des Alexis (II 290 f. und 377 ff. Kock). Es wurden, neben-

bei bemerkt, wie in diesen, so auch in anderen Lustspielen die Pythagoreer vielfach verspottet. Die beiden genannten Dichter hatten jeder eine Πυθαγορίζουσα, Aristophon einen Πυθαγοριστής gedichtet (II 279 ff., 290, 370 K.). Vgl. auch des Antiphanes Μνήματα ebd. p. 76 [und FVS. 45 E 1—3]. — Tarent . . . zur Karnevalszeit: vgl. Platon Gesetze I 637b. Über die sozialen und politischen Verhältnisse vgl. Aristoteles Pol. Z 1320b 9. Die Lage Tarents schildert Verf. aus Autopsie. Über ihre Vorteile und die Geschichte Tarents vgl. Strabo VI [3, 1—4, p.] 278 ff. und Polybios X 1. Die Freundschaft Platons und Archytas' wird neben jene von Damon und Phintias gestellt von Jambl. de vita Pyth. 127 (p. 92 f. Nauck).

2) Über Archytas handelt L. Diog. VIII c. 4 [= FVS. 35 A 1]. Eine Biographie hatte Aristoxenos [Frg. 13—15 Müller] (nach Athenaeus XII 545 A) [= FVS. 35 A 9], drei Bücher über seine Philosophie und überdies einen Auszug aus seinen Schriften Aristoteles verfaßt (L. Diog. V 25) [= FVS. 35 A 13]. An sein Flötenspiel (Athenaeus IV 184 E) [= FVS. 35 B 6] schließen sich seine musiktheoretischen Forschungen [= FVS. 35 B 1—3] (vgl. v. Jan in Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie II, 1, 600 f.). Über seine Güte gegen Kinder und Sklaven vgl. Aelian Varia hist. XII 15 und Athenaeus XII 519 B [= FVS. 35 A 8], wozu die Nachricht, daß er die Kinderklapper erfunden habe (Aristoteles Pol. Θ 6, 1340b 26) [= FVS. 35 A 10], aufs beste stimmt.

206 1) Archytas an der Spitze eines Städtebundes: nach Suidas s. v. Ἀρχύτας [= FVS. 35 A 2]. Über sein Ende vgl. Horaz Oden I 28 [= FVS. 35 A 3] mit Kießlings Bemerkungen. [Die im Text erwähnte Deutung des Gedichtes, die sich wohl besonders auf v. 21 berufen kann, z. B. bei Zeller I6 428°].

2) Schöpfer der [mathematischen] Mechanik heißt er bei L. Diog. a. a. O. An der Erfindung jener fliegenden Taube (über welche neben Favorinus, wörtlich angeführt von Gellius Noct. Att. X 12, 9 f. [= FVS. 35 A 10a], „viele und hervorragende“ Schriftsteller affirmatissime scripserunt) ist zu zweifeln kein Grund vorhanden, wenngleich die Verwendung komprimierter Luft uns erst geraume Zeit später bei Ktesibios, dann freilich in großem Maßstabe, begegnet (vgl. Susemihl, Alexandr. Lit.-Gesch. [I] 735, A. 153). — Das Zeugnis des Eudemos in seiner Geschichte der Geometrie bei Spengel Eudemi fragmenta [Nr. 84] p. 115, 2 [= FVS. 35 A 6]. Das Nähere über seine mathematischen Leistungen, desgleichen über die Unechtheit der ihm beigelegten philosophischen Schriften findet man bei E. Wellmann (Pauly-Wissowa a. a. O.). [Proportionenlehre und Verdoppelung des Kubus: FVS. 35 A 14—15.]

3) Das erste der hier erörterten Bruchstücke stammt aus Porphyrios' Kommentar zur Harmonik des Ptolemäos (p. 236 sqq.) [= FVS. 35 B 1], neu bearbeitet von Blaß in seinem wichtigen Aufsatze De Archytae . . . fragmentis mathematicis, Mélanges Graux 573 ff.; das zweite aus Aristoteles' Problemen XVI 9, 915a 25. Beiläufig, Aristoteles führt aus Archytas noch zweierlei an: die Definitionen der Wind- und Meeresstille (Metaph. *H* 2, 1043a 21 ff.) [= FVS. 35 A 22] und einen sinnigen Vergleich (Rhet. Γ 11, 1412a 12 [= FVS. 35 A 12]. — Zur Charakteristik des Archytas dienen auch die seine Selbstbeherrschung, seine Geselligkeit, seine Standhaftigkeit beleuchtenden Anekdoten und Apophthegmen bei Jamblich. de vita Pyth. 197 (141, 8 ff. Nauck) [= FVS. 35 A 7],

bei Cicero, Cato maior 41 [= FVS. 35 A 9] und Laelius 88 (der Rest sind Wiederholungen).

207 1) Über die zwei Phasen der Tyrannis vgl. das jetzt verschollene, durch manche Einzelirrtümer verunstaltete, aber im großen und ganzen vortreffliche Werk: Die Tyrannis in ihren beiden Perioden bei den alten Griechen . . . von H. G. Plaß, 2 Bände, Bremen 1852. Es ist, soviel ich weiß, der erste Versuch, das große geschichtliche Phänomen der Tyrannis mit Einsicht und Billigkeit zu beurteilen. Man vgl. z. B. I 130 ff. Ferner Grote's Hist. of Greece, dessen Neigung zur Abschwächung demokratischer Gewalttaten uns jedoch nicht irreführen darf. So spricht die Meldung des Thukydides V 4 (bei Grote VII^2 191) entscheidend gegen die Darstellung p. 163 f. Vgl. auch Aristoteles Polit. *E* 5 1305^a 4. Daraus erhellt, daß Landverteilungen keineswegs unerhörte Vorkommnisse waren. Söldner in sprichwörtlicher Fülle: Σικελὸς στρατιώτης bei Zenob. V 89 Paroemiogr. Graeci I 157, 3, vgl. II 208, 1; 641, 9 u. 770, 7.

208 1) Treitschke: Politik II 238. — Alkibiades bei Thukydides: VI 17, 2. Eine Rede, welche gleichsam die Philosophie der sizilischen Tyrannis enthält.

2) [Von Dion eingeführt: Plutarch Dio c. 4 Ende. Nach Corn. Nepos (Dio 2) und Diodor XV 7 lud Dionysios den in Tarent weilenden Platon auf Dions Betreiben nach Syrakus ein.] Über Syrakus spricht der Verf. aus persönlicher Anschauung.

209 1) Die Überreste der Mimen des Sophron und des Xenarchos jetzt am vollständigsten gesammelt und erläutert von Georg Kaibel, Com. Graec. fragm. I 1, 152—182. Eine ansprechende Charakteristik bei Otto Jahn, Aus der Altertumswissenschaft S. 56. Die Nachbildungen gehören zum Teil Theokrit und Moschos, zum Teil dem sein Vorbild vergröbernden Herondas an. Platons Vorliebe außer durch L. Diog. III 18 auch durch Duris bei Athenaeus XI 504 B bezeugt.

2) Über Epicharm vgl. unten die Anm. 1—2 zu S. 320. Über den Werde-Satz (αὐξανόμενος λόγος) und seine Darstellung durch Epicharm vgl. Bernays, Rhein. Mus. N. F. VIII 280 ff. = Ges. Abhandlungen I 109 ff. Auch die Bruchstücke Epicharms findet man jetzt am besten bearbeitet bei Kaibel a. a. O. p. 88 ff. [und z. T. bei Diels, FVS. 13 B]. Der von uns frei wiedergegebene Vers ebd. (frg. 170) p. 122 [= FVS. 13 B 2, 8]. Nur scheint K. darin geirrt zu haben, daß er, in Übereinstimmung mit v. Wilamowitz (Herakles I^1 29), eine beträchtliche Anzahl von philosophischen und sentenziösen Bruchstücken Epicharm abgesprochen hat; vgl. des Verf. Gegenbemerkungen in Beiträge z. Krit. u. Erklärung griech. Schriftst. VII 5 ff., Wien 1900 (jetzt Hellenika I 338 ff.).

210 1) Die reichbeladenen syrakusanischen Tafeln: vgl. Staat III 404^d: Συρακοσίαν δὲ .... τράπεζαν καὶ Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου κτέ. Dazu auch Gorgias 518^b.

2) Moralpredigten werden Platon Dionysios gegenüber in den Mund gelegt von L. Diog. III 18, desgleichen von Plut. Dio c. 5 (1144/5 Döhner).

211 1) Mit dem „blutbefleckten Wesen" und „Widersacher alles Rechts" spiele ich an auf Herodot V 92^a: τοῦ οὔτε ἀδικώτερον οὐδέν ἐστι .... οὔτε μιαιφονώτερον. Die Überreste der Dichtungen des Dionysios in Naucks Trag. Graec. fragm. ^{2} p. 793—796. — Das Original [Frg. 4] lautet: ἡ γὰρ τυραννὶς ἀδικίας μήτηρ ἔφυ.

212 1) Vgl. Dionysios von Halikarnass, Judicium de Lysia [29] p. 519 Reiske [= I 45, 22 Usener-Radermacher] und das dort erhaltene Bruchstück der olympischen Rede [Or. 30] des Lysias, ferner Diodor XIV 109.

2) Die Erzählung von Platons Verkauf erscheint in verschiedenen Versionen. Vgl. Plut. Dio c. 5, Diodor XV 7, L. Diog. III 19 f., Aristides' Rede XLVI 233 (II 306 Dindorf). Die an sich glaubhafteste ist die ersterwähnte. Die Zweifel an der Authentizität der ganzen Erzählung, wie Dümmler Akademika 210 sie ausgesprochen hat, sind an sich völlig grundlos und werden, wie Diels, Zur Textgeschichte der aristotelischen Physik S. 23, erkannt hat, durch eine gelegentliche Anspielung des Aristoteles, Physik *B* 8 199b 20, widerlegt. Der Zeitpunkt des Vorgangs ist, wie Zeller II 1[4] 406 bemerkt hat, dadurch bestimmt, daß derselbe nach dem Frieden des Antalkidas (386) nicht mehr möglich war. Dazu stimmt die Angabe im 7. platonischen oder pseudo-platonischen, aber jedenfalls auf gute Quellen zurückgehenden Briefe 324a. Über den Ankauf des Grundstücks vgl. außer L. Diog. III 19 f. auch Plut. de exil. 10 [p. 603b] (Mor. 728, 38 D.).

213 1) Vgl. Platons Phädros 229a ff.

2) Über die Örtlichkeit vgl. Bursian, Geographie von Griechenland I 323 u. Wachsmuth, Athen im Altertum I 255 f., 262 ff. Die Angaben der Alten: Cicero de fin. V 1—2; L. Diog. III 7 f.; (Dicaearchi) Descriptio Graeciae 1 (Frgm. hist. Gr. II 254); Pausanias I c. 29 u. 30; Athenaeus XIII 561 D-E; Plutarch Kimon 13 Ende (Vitae 582, 18 Döhner); Aristophanes Wolken 1006 ff.

214 1) Über die frugalen Mahlzeiten vgl. Athenaeus X 419 C ff., ähnlich Plutarch de sanitate praecepta c. 9 Ende [p. 127b] und Quaest. conviv. VI prooemium [p. 686 a ff.] (Mor. 151, 40 u. 834, 33 Dübner). Dasselbe bei Aelian Var. hist. II 18. — Geburtstagsfeier des Stifters: vgl. Plutarch Quaest. conviv. VIII, 1, 1 [p. 717b] u. 2, 1 [p. 718c]; Porphyr. Vita Plotini c. 2 Ende. — Über Musenkult in den Kinderschulen vgl. Theophrast Charaktere 22, 6 (ἀνελευθερία), Äschines' Rede geg. Timarch § 10, zugleich über Hermeskult in den Turnschulen, dazu die Szenerie des platonischen Lysis 206d; auch Epigramm. gr. ed. Kaibel, n. 295. Tägliche Musenopfer in der Akademie kann man vermuten nach der Angabe im Index Acad. hercul. col. VII [44, p. 41 Mekler] über Xenokrates' Verhalten nach dem Einzug der makedonischen Besatzung: ὡς οὔτε τὰ Μουσεῖα θῦσαι τότε κτέ. — Das Distichon erhalten von Philodem im Index Acad. col. VI [35, p. 37 Mekler]: τάσδε θεῇσι θεὰς Χάριτας Μούσαις ἀνέθηκεν / Σπεύσιππος λογίων εἵνεκα δῶρα τελῶν. Die Ergänzung λο(γί)ων ist unvermeidlich, doch scheint die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, „Orakelsprüche", wenig passend, so daß ich die Vermutung gewagt habe, λόγια möchte hier im Sinne von „Wissen", „Gelehrsamkeit" gebraucht sein, gleichwie λόγιος den Gelehrten bedeutet. Dann würde Sp. den dem Oheim bestimmten Dank für die ihm gewährte παιδεία statt an diesen an die Schutzgöttinnen aller Wissenschaft gerichtet haben. In die Musenkapelle ward auch ein von dem Bildhauer Silanion gefertigtes Standbild Platons durch einen Perser, Mithridates, gestiftet (L. Diog. III 25).

2) Über die Lehrsäle, die in Delos und Olympia neuerlich entdeckt wurden, vgl. P. Paris im Dictionnaire des antiquités, Daremberg-Saglio, unter „Exedra".

2) Über Tracht und Auftreten der Akademiker vgl. den Spott der Komiker Antiphanes [Frg. 33] und Ephippos [Frg. 14] (II 23 und 257 Kock). —

Über Dions pekuniäre Leistungen für Platon wird mancherlei berichtet. Ersatz des Lösegeldes an Annikeris und, da dieser die Annahme verweigerte, Ankauf des Grundstückes für diesen Betrag: L. Diog. III 20; Erwerbung kostbarer [pythagoreischer] Schriften für Platon: L. Diog. III 9; Bestreitung der Kosten einer Choregie für diesen: L. Diog. III 3 und Plutarch Dio c. 17 (Vitae 1150, 47 Döhner), desgleichen Aristides c. 1 (380, 30 D.). — Man vergleiche Antigonos von Karystos bei Athenaeus XII 547 D-F, wo die in der Akademie heimische Schlichtheit dem peripatetischen Luxus entgegengesetzt wird. Und kontrastiert hier Antigonos den Peripatos erst unter Lykon gegen die Akademie unter Platon und Speusipp, so genügt doch schon ein Blick in die Testamente Platons und Aristoteles' (L. Diog. III 41 ff. u. V 11 ff.), um das im Text Gesagte zu erhärten. [Charmides verarmt: Xenophon Symp. IV 30 f.].

215 1) Über das Fehlen einer Schulbibliothek vgl. des Verf. Platonische Aufsätze II, Wien 1899. Über das Fehlen von Korporationsrechten — und somit gegen die derzeit herrschende Ansicht, die Philosophenschulen jener Zeit hätten die Rechtsform religiöser Vereine oder θίασοι besessen — vgl. Beitr. z. Krit. und Erkl. griech. Schriftst. VII S. 9 ff., jetzt Hellenika I 342 ff.

Auf eine derartige Analogie haben G. Lumbroso, Ricerche Alessandrine (Schriften der Turiner Akademie 1873, II 260 ff. c. 4) und Usener (Preuß. Jahrb. Band LIII Heft I, „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit" S. 7) [= Vorträge und Aufsätze, 1907, S. 76] hingewiesen. In bestimmterer Weise hat sich für diese Identifikation von Wilamowitz erklärt (Antigonos von Karystos 263 ff.), jetzt auch Erich Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, Preisschriften der Jablonowskyschen Gesellschaft Leipzig 1896. Dieser nennt das alexandrinische Museum ein „hervorragendes Beispiel", an dem wir noch „die Einwirkung der Organisation der attischen Philosophenvereine deutlich erkennen" (S. 73), ohne zu bemerken, daß die gleich darauf aus Strabon angeführte Angabe (XVII, [1, 7, p.] 794), das Museum besitze χρήματα κοινά, dem, was wir in den Philosophen-Testamenten lesen, schnurstracks widerstreitet. Diese sogenannten Vereine entbehrten in Wahrheit aller Korporationsrechte und jeder rechtlichen Stellung nach außen, nicht in den späten römischen Zeiten, wohl aber zur Zeit, in welche uns die erhaltenen Philosophen-Testamente weisen. Sie besaßen eine innere Tendenz, Korporationen zu werden, aber die attische Gesetzgebung versagte ihnen augenscheinlich die Möglichkeit, diese Tendenz anders als auf dem Umwege von Fiktionen und moralischen Einflüssen zu verwirklichen. Daß die in diesen gleichwie in allen anderen Lehranstalten heimischen Kulte mit der Rechtsform der Verbände irgend etwas zu tun haben, konnte behauptet, aber nicht bewiesen werden. Meine oben angeführten Darlegungen blieben unberücksichtigt bei Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur², Tübingen 1912, S. 21 f.

Die Anführung aus Theophrasts Testament lautet im Original: ἀλλ' ὡς ἂν ἱερὸν κοινῇ κεκτημένοις, L. Diog. V 53. Das im Folgenden über Vorgänge bei Erwählung des Schulhauptes Mitgeteilte entnehme ich verschiedenen Stellen des Index Acad., insbesondere col. VI [41 ff., p. 38 f. und XVIII 1, p. 67 Mekler], auch L. Diog. IV 32; vgl. des Verf. Aufsatz Die Akademie und ihr vermeintlicher Philo-Macedonismus, Wiener Studien IV S. 109. Über Platons Assistenten vgl. die Anm. 1 zu S. 448 und Bergk Fünf Abhandlungen S. 63[1].

216 1) Die gelegentlichen Andeutungen des Aristoteles sind gesammelt und besprochen von Zeller II 1[4] 416 f. u. II 2[3] 64; ebenso, was über dessen Schrift Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ zu ermitteln ist. Das „heitere Erlebnis" kennen wir durch Aristoxenos Harmonische Fragmente [p 30, 16] S. 44 Marquardt. Danach hatte der Titel eben jenes Vorlesungskurses „Über das Gute" zahlreiche Hörer angelockt, die indes bald enttäuscht wurden, als es sich zeigte, daß Platon darin nicht etwa über menschliche Güter wie Kraft, Gesundheit, Reichtum, sondern über die höchsten Abstraktionen der Ideenlehre in ihrer pythagoreïsierenden Gestalt zu handeln gedachte. [Vgl. auch Themistios' 21. Rede (p. 245[cd] = I 299, 1 Dindorf), der den Vorgang in den Piräus verlegt und hinzufügt, die enttäuschten Hospitanten hätten sich bald verloren, so daß Platon mit seinem engeren Schülerkreise allein geblieben sei.]

2) Der Vergleich rührt von P. Natorp her: Archiv f. Gesch. d. Philos. XII 42.

3) Die Nachricht übermittelt unter Angabe von Gewährsmännern L. Diog. III 5. Der „Garten am Kolonos-Hügel" ist augenscheinlich mit dem in Platons Testament genannten, im Demos Eiresidae gelegenen Grundstück identisch. Außer diesem und dem nahegelegenen, zum Demos Iphistiadae gehörigen, Grundstück (L. Diog. III 41 f., vgl. Löper Athen. Mittlgn. XVII, 394 f.) noch einen anderen Grundbesitz Platons anzunehmen, über den er vor Abfassung des Testaments verfügt habe, ist völlig unnötig. „Akademie" bedeutet bald das ganze Gelände (so Xenoph. Hellen. VI 5, 49 oder Inscr. att. III 61), bald das τέμενος, dann wieder die Turnstätte oder ohne Rücksicht auf die Örtlichkeit die platonische Schulgemeinschaft.

4) Auf tägliche gemeinsame Mahlzeiten weist die Erzählung bei Cicero Tusc. V 91 hin: Xenocrates . . . . . abduxit legatos ad cenam in Academiam: iis apposuit tantum quod satis esset, nullo apparatu. Das war also kein Festmahl, sondern die tägliche Mahlzeit, und nichts ist wahrscheinlicher, als daß die Schulnachfolger auch hierin dem Vorbilde des Meisters gefolgt sind. Daß bei diesem der Tisch für eine bestimmte Zahl gedeckt war, meldet Athenaeus I 4 E; die Zahl 28 scheint mir weder mystisch noch unglaubhaft. Von den durch die Räumlichkeit oder den Kostenbetrag etwa gezogenen Grenzen abgesehen, mochte Platon es lieben, an drei Tischen je die im Altertum bevorzugte Musenzahl der Gäste um sich zu versammeln. — Zum Folgenden vgl. die Erörterung über Trinkvereine in Platons „Gesetzen", insbesondere I 639[de], mit der Klage über das Fehlen wohlgeordneter Trinkgesellschaften (man vergleiche auch unseren Text S. 489). Über Speusipps, Xenokrates' und Aristoteles' „Tischregeln" und „Trinkordnungen" (νόμος συσσιτικός und συμποτικός sind die Kunstausdrücke) vgl. Athenaeus I 3 F (erklärt von Bergk a. a. O. S. 67), V 178 F, V 186 B und Proclus in Platon. rempubl. I 8, 12 ff. ed. Kroll.

217 1) Über den „Fackelwettlauf" (Pausan. I 30, 2) vgl. Weckleins so betitelten Aufsatz im Hermes VII, 437 ff.

Zu Buch V, Kap. 2.

218 1) Aristoteles: σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας (Pol. *B* 6 Anfang) [1264[b] 26]. Dazu L. Diog. III 37.

2) Die Unterscheidung von echten (γνήσιοι), einstimmig verworfenen (νοθεύονται . . . . ὁμολογουμένως) und angezweifelten Dialogen bei L. Diog. III 57 [und 62], vgl. II 64 u. 105. — Drei Vierteile wurden . . . . für unecht erklärt: von C. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften usw., Bonn 1866. — Aristoteles: Pol. *B* 6 1265ª 10.

219 1) Ein kritischer Hitzkopf: Josef Socher, Über Platons Schriften, München 1820 S. 265.

2) Ich führe Überweg an: Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften, Wien 1861, S. 180. — Schleiermacher: Platons Werke I 1³ 25.

3) Die Sammlung der aristotelischen Zeugnisse hauptsächlich bei Überweg a. a. O. 131 ff., der seine Vorgänger nennt, und bei Bonitz, Index aristotelic. (im 5. Bande der Berl. Akad. Ausgabe) s. v. Πλάτων.

Den Mißbrauch dieser Methode können uns die folgenden Äußerungen versinnlichen. Suckow (Die wissensch. u. künstl. Form der plat. Schriften S. 180): „Das Verzeichnis . . . lehrt uns, welche Dialoge außerdem" (d. h. außer acht vorher genannten Hauptwerken) „möglicherweise echt sein können . . . . damit aus ihnen die Sammlung vervollständigt werde." Ähnlich Schaarschmidt (a .a. O. S. 83): „Denn sobald einmal feststeht, daß einige Teile dieses Corpus als unplatonisch auszuscheiden sind, so scheint auch für die anderen Teile desselben deren bloß äußerliche Bezeugung . . . . zur Befestigung ihrer Authentizität allen Wert zu verlieren." Wem — so kann man fragen — kommt es in den Sinn, bei anderen antiken Schriftstellern in ähnlicher Weise vorzugehen? Von Lysias z. B. gab es im Altertum 425 Reden, von denen die Kritiker wenig mehr als die Hälfte als echt anerkannten (vgl. Pseudoplutarch Vitae decem oratorum c. 3 [p. 836ª], Mor. 1018, 48 Dübner). Jene Scheidung des Cäcilius und des Dionysios gilt keinem von uns als endgültig; dennoch denkt niemand daran, eine erhaltene Rede nur dann für echt zu erklären, wenn ihre Authentizität durch ein zeitgenössisches oder nahezu zeitgenössisches Zeugnis verbürgt ist. Die Last des Beweises fällt immer dem zu, der die Überlieferung bestreitet, nicht jenem, der sie anerkennt; dieser mag nicht an sich volle Beweiskraft eignen, aber sie schafft eine schwer in die Wagschale fallende Präsumtion.

220 1) Nur spät ist es gelungen: vgl. Bonitz im Hermes III 447 ff. — Bezeugt ist der „Kleinere Hippias" durch Aristoteles Met. Δ 29 1025ª 6 und überdies, wie neuerlich O. Apelt (Platonische Aufsätze 236) sehr wahrscheinlich gemacht hat, durch Eth. Nic. E 1 1129ª 13, verglichen mit Hipp. min. 375ᵈ f.

2) Die sprachstatistische Angabe entlehne ich den bahnbrechenden, aber lange Zeit unbekannt gebliebenen Untersuchungen Lewis Campbell's: Sophistes and Politicus of Plato, Oxford 1867, p. XXXI. Die „Allgemeine Einleitung" deutsch von J. Golling in Zeitschr. f. österr. Gymn. 1897, S. 29 ff.

222 1) Ich denke an des Kolotes (eines Lieblingsschülers Epikurs) Schriften gegen Platons Lysis und gegen Platons Euthydem, von denen die herkulanischen Rollen kümmerliche Reste bewahrt haben (Collectio altera VI) [= Crönert, Kolotes und Menedemos S. 163 ff.]. Weitaus erheblichere Reste des Laches, Brit. Mus. Pap. 187 verso — zwar ohne Autornamen, aber darum doch m. E. nicht ohne Belang für die vorliegende Frage.

2) Das Verzeichnis des Aristophanes [teilweise] erhalten bei L. Diog. III 61 f.; jenes des Thrasyllos (der gewöhnlich, aber ohne entscheidende Gründe, mit dem gleichnamigen Mathematiker und Zeitgenossen des Augustus und des Tiberius identifiziert wird, vgl. Cobet, Mnemosyn. N.S. III 160) bei demselben III 56 ff. Daß Thrasyllos seine Liste nicht etwa auf Grund seines persönlichen Dafürhaltens zusammengestellt hat, ist mit Recht aus dem Folgenden erschlossen worden. Er hat einem Gespräch, an dessen Echtheit er gelegentlich einen, übrigens wohl auch nicht rein subjektiven, Zweifel äußert (bei L. Diog. IX 37: εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσιν), dennoch die Aufnahme in sein Verzeichnis nicht versagt. Somit mußte eine Autorität ihn leiten, und diese war schwerlich eine andere als jene des Aristophanes, dessen Liste, soweit sie uns bekannt ist, mit der des Thrasyllos vollständig übereinstimmt; vgl. Grote Plato I 165.

3) Über den wahrscheinlich bibliothekarischen Ursprung der meisten antiken Zweifelsäußerungen vgl. Diels im Hermes XXII S. 414.

223 1) Die Echtheit des Hipparch wird bezweifelt von Aelian Var. hist. VIII 2 (εἰ δὴ ὁ Ἵππαρχος Πλάτωνός ἐστι τῷ ὄντι), jene des zweiten Alkibiades von Athenaeus XI 506 C (ὁ γὰρ δεύτερος ὑπό τινων Ξενοφῶντος εἶναι λέγεται), der Epinomis bei L. Diog. III 37 (τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι, vgl. auch Olympiodors Prolegomena c. 25, VI 218 Hermann, und Suidas s. v. φιλόσοφος). Meine Vermutung, Philipp sei Platons Amanuensis gewesen, beruht auf dem Index Acad. col. III [36, p. 13 Mekler], wo der ἀναγραφεὺς τοῦ Πλάτωνος καὶ ἀκουστής auch ἀστρολόγος genannt wird. Diese Bestimmung trifft auf Philipp zu; es ist dort von Platons höchstem Alter die Rede; und daß der damalige Privatsekretär Platons auch der Herausgeber seines Nachlaßwerkes war, besitzt gewiß innere Wahrscheinlichkeit. Beiläufig bemerkt, der so gut als allgemein angenommenen Meinung, Philipp habe in Wahrheit die Epinomis verfaßt, vermag ich nicht beizupflichten. Geht man der Sache auf den Grund, so findet man außer jenem wenig besagenden φασίν des Diogenes und zwei schwachen Argumenten [des Proklos] bei Olympiodor a. a. O. nichts anderes als Boeckhs in einer Jugendschrift (In Platonis Minoem etc.) [p. 75] hingeworfene Bemerkung, die Epinomis enthalte viel Astronomisches, und Philipp sei ein Astronom gewesen. Diese Beweisführung zu verstärken hat sich der damals 20jährige Boeckh vorbehalten (p. 76); in Wirklichkeit hat er in späteren Schriften seine Ansicht mehrfach wiederholt, ohne sie durch neue Gründe zu stützen. Das ist auch von anderer Seite nicht geschehen, und so möchte ich denn doch zu bedenken geben, ob diese wenig triftige Beweisführung die innere Unwahrscheinlichkeit aufwiegt, daß Platons Vertrauensmann sein Vertrauen so gröblich getäuscht hat! Denn der Verfasser der Epinomis hat, wenn er nicht Platon selbst ist, den Schein, Platon zu sein, erwecken wollen. Das konnte jeder andere eher tun als der mit der Herausgabe des Nachlasses betraute Jünger. Auch wende man nicht ein, das Altertum habe an die Beurteilung dieser Dinge einen minder strengen Maßstab angelegt als wir. Das gilt für gewisse Zeiten und für gewisse Literaturgebiete. In diesem Falle gilt es nicht. Werden wir doch anläßlich des Timäos den Ernst und Eifer gewahren, mit welchem schon die unmittelbaren Schüler, ein Speusipp und Xenokrates, die wahre Meinung des Meisters aus seinen Schriften zu ermitteln bemüht waren. Ohne die Echtheitsfrage entscheiden zu

wollen, hat Franz Cumont jüngst den Beweis erbracht, daß dem Verfasser der Epinomis die Lehren der chaldäischen Astronomie bekannt waren (Astrology and Religion among the Greeks and Romans, 1912, p. 48—51). Er bringt diesen aus inneren Gründen geschöpften Beweis mit der merkwürdigen im Index Herculanensis [col. III 39] p. 13 Mekler berichteten Anekdote in Zusammenhang.

Von des „Phädon" Verwerfung durch Panaitios war schon oben [Anm. 1 zu S. 148] die Rede. Diese Athetese ist so ungeheuerlich, daß man alle Mühe aufgewendet hat, die Nachricht umzudeuten und aus der Verwerfung der Echtheit eine Mißbilligung des Inhalts zu machen. So Zeller in Commentationes Mommsenianae S. 407 ff. [= Kl. Schriften I 187 ff.]. Allein sein gewichtigstes Argument, ein Hauptgewährsmann jener Nachricht verrate seine Unwissenheit dadurch, daß er von „einem gewissen Panaitios" spreche, ist nicht beweiskräftig. Jenes Παναίτιός τις ist vielmehr (wie schon Grote Plato I 157 sah) per contemptum gesagt. Ganz ähnlich gedenkt der keineswegs ungelehrte Aristokles bei Eusebios Praep. evang. XIV 18, 27 Ἀναξάρχου τινός; ebenso heißt ihm ebd. 29 der berühmte Skeptiker Αἰνεσίδημός τις. Der Willkür des Panaitios läßt sich die neuplatonische Kühnheit vergleichen, die sogar vor der Athetese des „Staates" nicht zurückgeschreckt ist; vgl. Freudenthal im Hermes XVI 201 ff.

2) Am schwächsten begründet scheint die Athetese des Ion, eines Schriftchens, das schon das geniale Gleichnis von den magnetischen Ringen (533d) vor Anfechtungen schützen könnte (wie der Magnet einen Eisenring, und dieser, sobald er magnetisch geworden, wieder andere anzieht, und so fort, so verhält sich die Muse zum Dichter, dieser zum Rhapsoden und dieser wieder zu den Hörern). Dem vielfach angefochtenen Dialog ist neuerlich ein kräftiger Verteidiger erstanden in Walther Janell, Quaestiones Platonicae [= Jahrbb. f. klass. Philologie Suppl. XXVI] 325 ff.; desgleichen dem größeren Hippias in Otto Apelt, Neue Jahrbücher XIX [1907] S. 62 ff. [= Platonische Aufsätze 203 ff.]. Die Echtheit der Epinomis verficht in nachhaltiger Weise Hans Raeder, Platons philosophische Entwicklung, S. 413—419. Desgleichen Hermann Reuther in der Leipziger Dissertation De Epinomide Platonica 1907.

3) In betreff der Briefe steht es so, daß weder eine Generalathetese noch ihr Gegenteil sich als haltbar erweisen dürfte. In Wahrheit wird derartiges auch nicht mehr angestrebt. Am eingehendsten behandelt die Frage Constantin Ritter, Neue Untersuchungen über Platon, S. 327 ff. Selbst v. Wilamowitz, der auf diesem Gebiete zurzeit in der Skepsis am weitesten geht, erklärt Aristoteles und Athen I 334 Anmerkung 33: „Den platonischen Brief" (den 6. nämlich) „könnte ich sehr wohl für echt halten." [Platon II 278 ff. erklärt er auch den 7. und 8. Brief für echt]. Hingegen nimmt Blaß Rhein. Mus. LIV S. 36 „den 1. aus", äußert Bedenken auch gegen den 12. und will von den fünf Briefen, die nicht durch die Platonhandschriften überliefert sind, „überhaupt nicht" reden. Auch Christ, Platonische Studien, München 1885, S. 26, gelten mehrere, darunter der 7. und 8. Brief, als verdächtig. Vollkommen zutreffend bemerkt derselbe, daß die 13 Briefe, welche Thrasyllos namhaft macht (L. Diog. III 61) und die daher, aus den oben angeführten Gründen, fast sicherlich auch unter den ἐπιστολαί der aristophanischen Liste zu verstehen sind (L. Diog. III 62), jedenfalls zu alt sind, als daß man von „Schulübungen der Sophisten" u. dgl. sprechen könnte (S. 25).

Auch der prinzipielle, öfter empfundene als ausgesprochene Haupteinwand gegen die Echtheit der Briefe, der Widerspruch zwischen „der Welt der Ideale“, in der ihn seine Werke heimisch zeigen, und der Alltagssorge, die in Platons Briefen keinen allzu geringen Raum einnimmt, wird von Christ ebd. S. 26 aufs beste beleuchtet und seiner Geltung entkleidet. Sehr beachtenswert dünkt mich, was er zum Erweis der Echtheit des 13. Briefes vorbringt; so die Anspielung des Aristoteles (Metaph. Δ 5 1015a 25) auf eine Stelle dieses Briefes (362b) — eine Anspielung von ganz ähnlicher Art wie jene, die dazu gedient hat, die Wahrheit einer Nachricht in Platons Biographie zu erhärten (vgl. unsere Anmerkung 2 zu S. 212). Wilamowitzens Gegenbemerkungen Hermes XXXIII 496 scheinen mir durch Blaß a. a. O. und im vorhinein durch Christ entkräftet, mit dessen Auffassung der Altersverhältnisse von Platons Mutter ich übereinstimme. Für die Echtheit des Briefes tritt gelegentlich auch Otto Crusius ein in seiner Gedächtnisrede auf W. v. Christ.

Alles in allem gewinnt die konservative Strömung in diesen Fragen sichtbarlich die Oberhand. Grote freilich, der das ganze Corpus Platonicum, wie Thrasyllos es bezeugt, jeder Anfechtung entziehen wollte, hat gewiß über das Ziel geschossen. Denn seine Grundvoraussetzung, die Annahme einer Schulbibliothek, welche die Schriften Platons verwahrte und die noch Aristophanes zu Rate ziehen konnte, glauben wir widerlegt zu haben (Platonische Aufsätze II); und über seine gelegentlichen Versuche, die Zweifelsäußerungen des Altertums hinweg zu interpretieren (so Plato I 167 f.), ist kein Wort zu verlieren. Allein sein Spott über den Mißbrauch des „platonischen Gefühls“, sein Hinweis auf die grotesken Widersprüche der subjektiven Kritik hat Früchte getragen. Auch durch das Erstarken des historischen Sinnes ward gewagten Konstruktionen mehr und mehr der Boden entzogen. Kaum dünkt es uns heute noch glaublich, daß der hervorragendste Veteran der Philosophiegeschichte vor 60 und einigen Jahren dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles entgegen die „Gesetze“ für unplatonisch erklärt hat! [Zeller, Platonische Studien, 1839, S. 117 ff.]. Hier mag noch eine zwiefache Mahnung Platz finden. Man beachte den erstaunlichen Mangel an Folgerichtigkeit, dessen man sich in diesem Bereiche nicht selten schuldig macht. Das positive Echtheitszeugnis eines Athenaeus oder Aelian wird gleich Null geachtet; ein leise angedeuteter Zweifel eben dieser Literaten aber soll, auch wenn er dem Zeugnis der um fast ein halbes Jahrtausend älteren Alexandriner schnurstracks widerspricht, ein zureichender Grund sein, nicht nur um das letztere in dem einzelnen Fall aufzuwiegen, sondern um das ganze Corpus Platonicum auf die Anklagebank zu verweisen! In betreff der Verwerfung aus inneren Gründen aber soll unseren Darlegungen im Texte (S. 220 f.) noch eine aus persönlicher Erfahrung geschöpfte Warnung folgen. Wer sich in eines der minder hervorragenden Gespräche brütend vertieft, gewahrt leicht zahlreiche Anstöße, die ein Verwerfungsurteil zu rechtfertigen scheinen. Liest man aber eine Anzahl der Dialoge rasch nacheinander, so geschieht es häufig, daß ein derartiger Eindruck durch einen zweiten berichtigt und beseitigt wird. Was uns in A als anstößig erschien, findet sich in B wieder, und hier im Verein mit Vorzügen, die jeden Gedanken an unplatonischen Ursprung ausschließen.

4) Die Anführungen aus L. Diog. III [37 (Gesetze)], 38 [Phädros (vgl. aber] Cicero Orator 41) und 35 [Lysis].

224 1) Vgl. Symposion p. 193ª und Menon p. 90ª, verglichen mit Xenophons Hellen. [V 2, 7 und] III 5, 1. Diese Anspielungen haben bisher eine andere irgendwie sichere Deutung nicht gefunden.

2) Den Grund für die Behandlung [dieser] Fragen hat Friedrich Überwegs von der Akademie der Wissenschaften in Wien gekrönte Preisschrift „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften", Wien 1861, gelegt. Den Rückdeutungen und Vorausdeutungen platonischer Schriften aufeinander ist mit besonderem Erfolge nachgegangen Siebeck, Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie [2] S. 107 ff. Auch der Verf. hat dieses Gebiet betreten, Platonische Aufsätze I [1887]. Zusammenfassend behandelt den ganzen Gegenstand Hans Raeder, Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1905. Es ist dies eine gediegene und besonnene Untersuchung, die sicherlich in allen Hauptpunkten das Richtige trifft.

3) Die sprachstatistische Untersuchung ward durch zwei voneinander unabhängige, aber in ihren Ergebnissen wesentlich zusammenstimmende Forscher inauguriert. Voran ging Lewis Campbell in seiner oben (Anm. 2 zu S. 220) genannten Ausgabe, der [sich] ein wichtiger Exkurs in seiner und Jowetts Ausgabe des platonischen „Staates" II 46 ff. (Oxford 1894), ferner ein Aufsatz über die zeitliche Stellung des Parmenides (Classical Review X) [angereiht haben], verdeutscht von S. Mekler in der Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik (Bd. 111 u. 112). Es folgte Wilhelm Dittenberger mit seiner Abhandlung (1881, Hermes XVI 321 ff.): „Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge." Die wichtigsten Beiträge haben ferner geliefert: F. Blaß (1874) mit dem Nachweis, daß Platon in seinen Alterswerken den Hiat gemieden hat (Die attische Beredsamkeit II 426 f. = II² 458 ff.), M. Schanz im Hermes XXI (1886) 439 ff., Constantin Ritter, Untersuchungen über Plato, Stuttgart 1888, und Neue Untersuchungen [über Platon, München] 1910, insbesondere Nr. V, ferner Hans v. Arnim im Winterprogramm der Rostocker Universität 1896/7: De Platonis dialogis quaestiones chronologicae. Die gesamte Literatur dieses Gebietes findet man vereinigt und verwertet in Lutoslawskis Buch: The origin and growth of Plato's Logic, London 1897. Der Verfasser hat über die Entwicklung dieses Studienzweiges berichtet in der Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Bd. 109, 162 ff. und im Anzeiger der kais. Akademie der Wissenschaften vom 20/4. 1898. Einen vorläufigen Bericht über „sprachliche Untersuchungen zur Chronologie der platonischen Dialoge" hat H. v. Arnim im Anzeiger unserer Akademie 1911 Nr. 18 veröffentlicht. Ich darf mitteilen, daß v. Arnims Untersuchung nicht nur die von anderen Forschern bisher erzielten Ergebnisse in betreff der Werke aus Platons Spätzeit vollauf bestätigt, sondern auch die Reihenfolge der früher verfaßten Dialoge festzustellen unternimmt [H. v. Arnim, Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Platonischen Dialoge, Wien 1912].

Zu Buch V, Kap. 3.

227 1) K. F. Hermann: in seinem Werke Geschichte und System der platonischen Philosophie, Erster (einziger) Teil, Heidelberg 1839. Hermanns vornehmstes Verdienst war es, die Platonforschung aus dem Bann der geistvollen, aber trügerischen Schleiermacherschen Konstruktion erlöst zu haben. Danach sollte Platon in früher Jugend einen Plan philosophischer Schriftstellerei er-

sonnen und diesen im Laufe seines langen Lebens verwirklicht haben. Jeder vorangehende Dialog hätte den Leser auf den nachfolgenden vorbereitet, die Gesamtheit der Gespräche hätte gleichsam e i n e n Kursus der Philosophie gebildet. Abgesehen von der unzulänglichen Begründung der Hypothese und von den Gewaltsamkeiten ihrer Durchführung gibt sie drei entscheidenden Einwürfen Raum. Wie wunderbar wäre es, wenn selbst ein philosophischer Genius in früher Jugend einen seine ganze Laufbahn umfassenden Plan entworfen, noch wunderbarer, wenn er daran unbeirrt durch inneres Wachstum und äußere Einflüsse festgehalten hätte, und endlich — das größte der Wunder —: er soll die Abfolge seiner Werke und das stufenweise Anwachsen der aus ihnen zu schöpfenden Belehrung zugleich als so überaus wichtig erachtet und dennoch durch kein deutliches und sicher erkennbares Merkzeichen der Nachwelt überliefert haben! Indem Hermann jenes Scheingebilde umstieß, hat er den Boden für die geschichtliche Betrachtung des Gesamtphänomens der Werke Platons frei gemacht und zugleich das unbefangene Verständnis und die billige Würdigung seiner einzelnen Schriften ermöglicht, wodurch sie dem Walten der hyperkritischen Athetesenwut grundsätzlich entrückt wurden.

2) Aristoteles: Metaph. M 4 (1078^b 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει κτέ.*); [vgl. auch] A 6 [987^b 1].

3) Vorgänger K. F. Hermanns: ich denke insbesondere an Friedrich Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816. Dieser Gelehrte hat zwar den Protagoras, gewiß annähernd richtig, an die Spitze der „sokratischen" Reihe gestellt (S. 56), aber als zweites Stück sogleich den Phädros (S. 82 ff.) und nach dem Gorgias (S. 111) als viertes den Phädon angesetzt (S. 141).

228 1) Die Altersphase von Platons Schriftstellerei ward am besten gekennzeichnet und beleuchtet von Campbell in den oben angeführten Veröffentlichungen. Seine Zeitbestimmungen treffen fast durchweg mit denjenigen Dittenbergers zusammen. Der jetzt gelungenen Lösung dieser Probleme hat sich Friedrich Überweg schon 1854 beträchtlich genähert. In seiner Abhandlung „Über die platonische Weltseele", Rhein. Mus. N. F. IX, der wir unter allen uns bekannten Platonstudien den ersten Preis zuerkennen möchten, hat er drei Schriftenreihen unterschieden auf Grund des Fehlens und des Vorhandenseins gleichwie der Modifikationen der Ideenlehre. Den Phädros rechnet er der zweiten Gruppe zu, der dritten, an deren Spitze er den Parmenides stellt, den Timäos (S. 52 f.). Von der Skepsis, die ihn später an der Echtheit des Parmenides und des Sophisten rütteln ließ, war er damals noch unberührt (vgl. [ebd.] S. 70).

229 1) [Über die Echtheit des Ion s. o. Anm. 2 zu S. 223]. Die Abfassungszeit des Gespräches glaubt Bruno Keil (Athen. Mitteilungen XX 75) auf Grund der in ihm enthaltenen Anspielungen zwischen 394 und 388 suchen zu müssen.

230 1) Raeder Platons philos. Entwicklung, S. 93.

232 1) [Abschweifungen: 370^a ff.; Selbstverkleinerung: 372^a ff.; Spott: 368^b ff.].

233 1) [Die Anführungen: 376^a ff.]. — Die These des kleineren „Hippias" findet sich auch bei Xenophon Memor. IV 2, 19 f., und zwar gleichfalls mit dem Ausdruck innerer Unbefriedigung. Unter den sich hier darbietenden Möglichkeiten gilt uns als die wahrscheinlichste, daß Xenophon den platonischen Dialog

gekannt und benutzt hat. Sehr ähnlich wie wir beurteilt die Abzweckung des kleineren „Hippias" O. Apelt in seiner ergebnisreichen Abhandlung: „Die beiden Hippias-Dialoge" (Platonische Aufsätze 203 ff.). Vgl. insbesondere S. 226: „Kurz, es handelt sich um . . . . die σοφία, um jene höchste, über allen besonderen Fachkenntnissen stehende Einsicht in den obersten Zweck alles Tuns und Handelns . . . ." Daß der größere „Hippias" mit seiner Untersuchung [über das Wesen] des dem ἀγαθόν gleichgestellten καλόν das kleinere Gespräch dieses Namens zu ergänzen und die Lösung des in ihm dargebotenen Rätsels zu liefern bestimmt sei, hat Apelt ebd. in hohem Maße wahrscheinlich gemacht. [Die folgenden Anführungen: 370[e] und 369[a]].

2) [Vgl. die Stellensammlung bei Zeller II 1[4] S. 853[1]].

235 1) Einen lehrreichen Irrtum hat Siebeck hier begangen. Im „Staat" IV 430[b] wird eine Definition der Tapferkeit gegeben und alsbald 430[c] eine genauere Erörterung des Gegenstandes in Aussicht gestellt. Hierin kann man nur ein uneingelöstes Versprechen erkennen, die Ankündigung einer Absicht, die Staat VI 486[b] nur unzulänglich verwirklicht wurde. Siebeck bezieht jedoch diese Ankündigung auf den Laches ([Untersuchungen] 127), den er darum jenem Buche des „Staates" nachfolgen läßt. Da er nun dem Laches nicht ohne Wahrscheinlichkeit den Protagoras nachstellt (S. 120) und diesem mit vollstem Rechte den Gorgias und den Menon, dem Gorgias gleichfalls mit Recht den Phädros (129), so wird (von dem widerstreitenden Zeugnis der Sprachkriterien abgesehen) die mittlere Periode von Platons Schriftstellerei in völlig unglaubhafter Weise überlastet, Platons frühere Schaffenszeit so gut als völlig entleert. Wer genauer zusieht, wird übrigens aus der Gegenüberstellung von Staat 430[b] mit Laches 196[d] ff. keineswegs mit S. schließen, daß der Laches „die Erfüllung der im Staat 430[c] gegebenen Verheißung" enthält (S. 127). Der Begriff des tierischen Mutes wird [nämlich] im Laches aus zahlreichen Einzelfällen herausgeschält und gleichsam erarbeitet, an jener Stelle des „Staates" hingegen wie ein fertiger Besitz mit Sicherheit gehandhabt. Daraus ergibt sich weit eher die umgekehrte Reihenfolge. Wenn auch v. Arnim De Platonis dial. quaest. chronolog. den Laches später als wir, aber freilich nicht so spät als Siebeck verfaßt sein läßt (p. 19), so scheint er mir die Beweiskraft einiger weniger Antwortformeln denn doch zu überschätzen. [In den „Sprachl. Forschungen" (S. 234) läßt v. Arnim auf Grund vermehrter Beobachtungen den Laches unmittelbar nach Ion und Protagoras verfaßt sein].

238 1) Zu den seltsamsten Verirrungen der Hyperkritik gehört es, daß selbst der reizvolle Charmides nicht weniger als der Lysis — „zwei Edelsteine im Kranze der platonischen Schriftstellerei, klein, aber auf das feinste geschliffen" (Lehrs, Platos Phädrus und Gastmahl XV) — der Ächtung verfallen ist, durch Ast [Platons Leben 419 ff.], Socher [Platons Schriften 130 ff.] und andere bis in die neueste Zeit [Schaarschmidt, Sammlung d. plat. Schriften (1866) 415 ff.; Stiefel, Gedankenentwicklung des unter Platons Namen erhaltenen Dialogs Charmides (1908)].

241 1) [Od. XVII 347].

243 1) Auf die Parallele zu Charmides 174[b] im Gorgias 499[bc] hat mein verehrter Lehrer Bonitz Platon. Studien[3] 251 hingewiesen — ein Werk, dem hier und anderwärts unsere Darlegungen vieles verdanken.

244 1) Die Vermutung, daß der dritte Definitionsversuch [Sophrosyne = das Seine tun] von einem anderen Sokratiker, und zwar von Antisthenes, herrühre, hat Joël Der echte und der xenophontische Sokrates I 490 (vgl. II 1097) ausgesprochen und H. Gomperz hat sie Archiv XIX 525 zu stützen versucht.

Zu Buch V, Kap. 4.

246 1) George Grote: Plato II 45.

249 1) Gegen Bonitzens Annahme, daß die hier besprochene Argumentation (Protag. 332a ff.) „von Plato nicht ernstlich gemeint sei" (Plat. Stud. [3] 265[6]), spricht m. E. entscheidend der Umstand, daß dieser sich des Doppelsinnes von ἀφροσύνη zur Zeit, da er noch reiner Sokratiker war, mit voller Klarheit gar nicht bewußt sein konnte. Denn solch eine strenge Unterscheidung ist unvereinbar mit der intellektualistischen Lehre, vermöge welcher der Wille ausschließlich durch Einsichten bestimmt wird. Seltsam, daß Bonitz das verkannt und zugleich übersehen hat, wie Platon in dieser Erörterung genau auf dem Standpunkt des xenophontischen Sokrates steht. Bonitz selbst formuliert den angeblich nicht ernst gemeinten „Satz, dessen Beweis hier unternommen wird", so: „σωφροσύνη καὶ σοφία ταὐτό", — ohne sich, wie es scheint, des Satzes der Memorabilien (III 9, 4) irgend zu erinnern: σοφίαν . . καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.

Wenn Platon, wie Bonitz richtig bemerkt hat, an dieser Stelle in der Identifikation der einzelnen Tugenden weiter geht als sonst, so erklärt sich das bei meiner Auffassung des Dialogs, von der vergleichsweisen Unselbständigkeit des jugendlichen Verfassers abgesehen, aus der Verschiedenheit der hier und anderwärts vorwaltenden Gesichtspunkte. Im Protagoras gilt es den inneren Zusammenhang der sokratischen Grundlehren der gangbaren, in einem glänzenden Vertreter verkörperten Lebensansicht gegenüber darzulegen und zu erhärten. Da konnte es leicht geschehen, daß die einzelnen Doktrinen in ihrer von der Alltagsmeinung am weitesten abliegenden und darum am meisten zugespitzten Gestalt auftreten, während die in Wirklichkeit vorhandenen und bei anderen Anlässen auch gewissenhaft erwogenen Berührungspunkte zwischen der neuen und der gemeinüblichen Ansicht über Gebühr vernachlässigt werden. Daher jene Vorliebe für das Paradoxe, die ja auch die auffällige, ausschließlich hedonische Färbung der Schlußerörterung bewirkt hat.

250 1) Ein „mühevolles Spiel": vgl. Parmenides 137b (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν).

253 1) Der Gedanke, daß Platon hier (Protag. 349e ff.) gegen Xenophon Memor. IV 6, 10 f. polemisiere, hat sich einst dem Verf. und nicht minder Teichmüller (Literarische Fehden II 52 ff.) aufgedrängt. Aber von den kaum lösbaren chronologischen Schwierigkeiten abgesehen: es wäre doch eine gar zu wundersame, nur hie und da für einen Leser erkennbare Art der Polemik gewesen!

256 1) „Gesetze": V 732e ff. Diese Parallele wäre an sich allein hinreichend, um die vormals allgemeine, auch jetzt nicht völlig erloschene Meinung zu beseitigen, die „hedonistische" Erörterung am Schlusse des Protag. sei nicht ernst gemeint. Im übrigen enthält auch das 9. Buch des „Staates" (576c—588a) eine Erörterung, in welcher die Lust- und Schmerzempfindungen (die ἡδοναί und λῦπαι) als die Elemente der Glückseligkeit und ihres Gegenteils (der εὐδαιμονία

und ἀθλιότης) namhaft gemacht und erörtert werden. [Zweifelfrage: Protag. 354[bc]].

Zu Buch V, Kap. 5.

258 1) Der Gedankengang und die Gliederung des Gorgias sind vortrefflich dargelegt von Bonitz Plat. Stud. [3] 1—46.

260 1) [Phädros: 275[c] ff. — An einer späteren Stelle: Gorg. 502[cd]].

261 1) [Gorg. 480[b] ff., besonders aber 504[d]; 527[c]].

262 1) Das Erstaunen antiker Leser: vgl. [unten] Anm. 1 zu S. 270.

263 1) [In den „Gesetzen": II 663[ab]].

264 1) Eine Stütze dieser Vermutung mag man in jenem Verse der aristophanischen Frösche finden (1431 van Leeuwen), den das Altertum auf Alkibiades bezogen hat; vgl. Plutarch Alcib. c. 16, p. 238, 12 ff. Döhner.

265 1) Die vielfachen und starken Spuren pythagoreïschen Einflusses im Gorgias sind von den Erklärern bisher kaum bemerkt, jedenfalls nicht nach Gebühr gewürdigt worden. In Schleiermachers und Jowetts Einleitungen, auch in Grotes Plato chapt. XXII finde ich keine darauf zielende Äußerung. In Gerckes Einleitung (Platons ausgewählte Dialoge, erklärt von H. Sauppe, III, herausg. von A. Gercke) begegnet uns [p. XXIX] ein ganz beiläufiger Hinweis auf eine einzige Stelle (493[a]) mit dem Bemerken: „Er (nämlich der historische Sokrates) hätte auch nie sich auf Pythagoreïsche Lehren berufen." Dahin gehört aber auch die im Texte berührte Stelle 507[e] f. [sowie auch] 465[bc] und manches andere (505[e] wird [gelegentlich auch] Epicharm zitiert).

266 1) [Gorg. 503[e] ff. — Das Geziemende usw.: 507[a] ff.].

267 1) [Gorg. 500[c]].

2) [Gorg. 517[a]; anderwärts: Tim. 20[d]. — Das Folgende nach Gorg. 515[d] ff.].

268 1) [Gorg. 518[e] f. — „Keinen Staatsmann . . .": 519[c]. — „Politik in der rechten Art": 521[d]].

269 1) Die Schilderung des Totengerichtes ist der erste der eschatologischen Mythen, die uns bei Platon begegnen. Über die Gesamtheit derselben haben 1893 Döring (Archiv f. Gesch. d. Philos. VI 475 ff.) und A. Dieterich („Nekyia") im wesentlichen übereinstimmend gehandelt. Beide leiten jene Darstellungen aus orphisch-pythagoreïschen Quellen ab. Gelungen scheint mir Dieterichs Nachweis der Übereinstimmung von Plutarch De latenter vivendo 7 [p. 1130[c]] (Mor. 1382, 12 ff. Dübn.) mit Staat X 614[e] f. und der Herkunft beider Darstellungen aus einem verlorenen pindarischen Gedicht, S. 120 f. Von Dörings Bemerkungen heben wir diejenigen hervor, die sich auf die Verinnerlichung der Vergeltungstheorie bei Platon beziehen, S. 488.

270 1) Über jenes verlorene Gespräch des Aristoteles — Νήρινθος betitelt — [Frg. 64 Rose] vgl. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles, S. 89 ff. Zum Folgenden vgl. Athenaeus XI 505 D-E. Zur „Verhandlung über den Wert . . . der Redekunst" vgl. Quintilian II 15, 24 ff. und des Verf. Aufsatz: Die herkulanischen Rollen III, Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866, 697 ff. Die zwei Reden des Aristides [zur Verteidigung seiner Kunst] heißen Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς [Or. 45. Hier] findet sich (II 99, 7 Dind.) die Stelle, auf welche ich S. 262 Z. 22 u. 271 Z. 18 Bezug nahm: εἶτ' ἐλέγχειν μὲν βούλεται ῥητορικήν, κατηγορεῖ δὲ τῶν τυράννων καὶ δυναστῶν, τὰ ἄμικτα μιγνύς —. [Die Rede zur Rechtfertigung der

vier Staatsmänner] (ὑπὲρ τῶν τεττάρων) [= Or. 46]. Die Gegenschrift des Porphyrios erwähnt der Lexikograph Suidas s. v. Πορφύριος.

271 1) [Phädros: 269a und 270a; Menon: 99cd].

2) Die Ermittlung des Zusammenhanges zwischen dem Pamphlet des Polykrates und dem platonischen Gorgias ist das Verdienst Gerckes in seiner Einleitung [zum Gorgias] p. XLIII ff. Entbehrlich ist seine Annahme, daß Libanios des Lysias Schutzschrift für Sokrates benutzt habe. Eine wichtige Übereinstimmung hat [indes] Gercke übersehen: Libanios führt § 139 (p. 70 Rogge) [= § 127, V 84, 18 Foerster] unter den Anklagepunkten den folgenden an: ἀλλ' ἀργούς, φησιν, ἐποίει Σωκράτης, in weitläufiger Ausführung bis § 146 (p. 73 R.) [= § 133, V 89, 15 F.]. Damit vergleiche ich das Wort im Gorgias 515e: ταυτὶ γὰρ ἔγωγε ἀκούω, Περικλέα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργοὺς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα. Es ist, wie wir zu sagen pflegen, ein Umkehren des Spießes. Wunderbar wäre es, wenn den πτωχὸς ἀδολέσχης, wie Sokrates bei Eupolis heißt (vgl. Anm. 1 zu S. 39), nicht auch der Vorwurf, die Athener schwatzhaft gemacht zu haben, getroffen hätte, was nun Platon mit καὶ λάλους zurückgibt. Und da gleich darauf von der μισθοφορία die Rede ist, so kann man nicht umhin, an die in den 90er Jahren des 4. Jahrhunderts leitenden demokratischen Staatsmännner zu denken, die, wie Agyrrhios, die Volksbesoldung ausgedehnt, erhöht und somit das Werk des Perikles fortgesetzt haben (vergl. Aristoteles Ἀθην. πολιτ. col. XXI [c. 41 Ende = 59, 10 Thalheim]. Der zweite wichtige Anklagepunkt ist in § 172 (p. 83 R.) [= § 155, V 104, 1 F.] bei Libanios zu lesen: Der Ankläger hat Solon und Theseus gerühmt καὶ διεξήει τοὺς τοῖς σοφισταῖς οὐ συγγενομένους, ὡς ἀγαθοὺς ἄνδρας γεγενημένους, τὸν Μιλτιάδην, τὸν Θεμιστοκλέα, τὸν Ἀριστείδην κτέ. „Platos Antwort darauf" — so bemerkt Gercke a. a. O. S. XLVII mit vollstem Recht — „steht im Gorgias," nämlich in der Gegenanklage eben der gefeierten athenischen Staatslenker. An der Richtigkeit dieser Schlußfolgerungen scheint mir ein Zweifel nicht gestattet. Irgendeine uns nicht erhaltene Quelle hat Libanios sicherlich benutzt; gibt es doch eine Anzahl Stellen, welche die Annahme einer freien Fiktion ganz und gar ausschließen, die [vielmehr] nur als Erwiderung auf überlieferte Anklagen verständlich werden und bei denen uns die platonische Apologie sowohl als Xenophon im Stich lassen. So vor allem die erwähnte Stelle, § 172 (p. 83 R.) [= § 155, V 104, 1 F.]. Da nun einer der wenigen Punkte, die wir aus der Broschüre des Polykrates kennen, der Hinweis auf Konons Verdienste ist (Favorinus bei L. Diog. II 39) und eben über Konon samt seinem Genossen Thrasybul bei Libanios § 177 (p. 86 R.) [= § 160, V 106, 11 F.] gehandelt wird, so kann wohl über die Hauptfrage [den Zusammenhang beider Ausführungen] ein Zweifel nicht bestehen. Über die Umkehrung des [von Gercke angenommenen] Verhältnisses [derselben] durch v. Wilamowitz (Berlin. Sitzungs-Berichte 26./10 1899) wird man erst urteilen können, wenn man die Begründung dieser Ansicht kennen gelernt hat. [v. Wilamowitz hat sie seither, Platon II 95 ff., gegeben].

272 1) Die hier durchmusterten Fehlschlüsse findet man Gorg. 474c ff., 476b ff.; das erste Glied des zweiten Paares (S. 276, 2. Absatz): 497c ff., den zweiten Paralogismus (S. 277, 3. Absatz): 495c ff.

275 1) [Gorg. 525c].

276 1) Vgl. Rud. v. Jherings Scherz und Ernst in der Jurisprudenz (Leipzig, 1884), S. 245 ff.: „Im juristischen Begriffshimmel". — Die Anführung aus den „Gesetzen" (S. 277, Z. 10): V. 734c-d [wo nach τῇ τῶν ἡδονῶν ἑκάτερος ἑκάτερον ὑπερβάλλων ein ὑπερβολῇ entweder einzuschieben oder doch mit M. Haupt und O. Apelt zu ergänzen ist].

277 1) Eine Anzahl von Gütern, unter denen die Weisheit das oberste ist, erkennt Platon an Gesetze I 631b—c; [III 697b; V 743e; IX 870b; vgl. auch Epist. VIII, 355d]; als das einzige Gut erscheint die Weisheit Euthydem 281e.

278 1) Hier sei auch auf Guyau (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction p. 91) hingewiesen, der sehr überzeugend dartut, daß das dem Genuß vorangehende Verlangen ganz und gar nicht durchweg als Schmerz empfunden werden muß. Der extreme Hunger ist qualvoll, der Appetit ist angenehm. Der Stillung eines Verlangens geht nicht Unlust, sondern eine Lustempfindung voraus, falls das Verlangen hinter einem gewissen Ausmaß von Heftigkeit zurückbleibt und seine Stillung als erreichbar, und zwar als nahe erreichbar, gilt.

279 1) [Leiblichkeit als Hindernis der Erkentnis: Gorg. 523de]. — Die zwei widersprechenden Stellen: Gorg. 460b (οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος;) u. 525bc (οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως, nämlich ohne Strafe, ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι). — [Ebenmaß und Schönheit Merkmale der Güte, da Gorg. 525a ἀσυμμετρία und αἰσχρότης solche der Schlechtigkeit].

280 1) Die Nebeneinanderstellung der verschiedentlichen ethischen Maßstäbe: in den „Gesetzen" V 734d. [Zwecklüge:] ebd. II 663d.

282 1) [Umstülpung des Lebens: Gorg. 481c]. Der kynisch gefärbte Ausspruch im „Totengericht" 525d. Zum Folgenden vgl. [526c und] Pindar (Fragm. 133 Bergk — erhalten durch Platon Menon 81b), Empedokles (447 ff. Stein) [= FVS. 21 B 146].

Zu Buch V, Kap. 6.

2) Die Frömmigkeit (ὁσιότης) erscheint als eine der Kardinaltugenden Protag. 330b, Laches 199d; hingegen kennt der „Staat" IV 441c—443b nur die übrigen vier Kardinaltugenden. [Daraus ergibt sich die Stellung des Euthyphron zwischen Protagoras und „Staat". Schwieriger ist es, über sein zeitliches Verhältnis zum Gorgias zu urteilen], der nach v. Arnims sprachstatistischen Untersuchungen [Sprachl. Forschungen . . . 232 ff.] dem Euthyphron, wenn auch nur in geringer Entfernung, nachgefolgt zu sein scheint. [Und in der Tat] ist es wohl keine allzu gewagte Annahme, daß die mehr beiläufige Äußerung über das ὅσιον [Gorg.] 507b auch dann erfolgt sein kann, nachdem Platon schon seine neue Ansicht von der ὁσιότης oder εὐσέβεια als einer das rechtschaffene Handeln b e g l e i t e n d e n Gesinnung gewonnen hatte. Die hierin beschlossene r a d i k a l e A u f f a s s u n g von Opfer und Gebet mußte eben nicht bei j e d e m Anlaß, auch dort, wo eine Begründung durch den Zusammenhang ausgeschlossen war, in die Erscheinung treten. — Als notwendigen Wink inbetreff der Eliminierung der ὁσιότης hat schon Schleiermacher unser Gespräch verstanden [Platons Werke] I 2^3, 38. Andere [vor allem Susemihl, Genet. Entw. d. plat. Philos. I 122 f., wollten] — wie Lutoslawski Plato's Logic p. 200 angibt — [besonders auf Grund der angeführten Äußerung im] Gorgias [den Euthyphron auch

diesem Gespräch nachfolgen lassen. Ebenso], jedoch mit ganz anderer Begründung, auch K. F. Hermann, Geschichte und System usw. 480. Über die Athetese Asts [Platons Leben 469] u. a. schweige ich lieber.

283 1) Mit der Kritik der Kronos- und Uranos-Mythen [6^{b}] vergleiche man Staat II 378^{a} ff.

285 1) [Euthyphron 14^{bc}; Staat II, 379^{c}—380^{c}]. Ich denke hier an Bonitzens treffliche Erörterung, Platonische Studien^{3} 227 ff., insbesondere 234 f.

288 1) Über den Moral-Positivismus einiger Nominalisten vgl. Überweg-Heinzes Grundriß [II^{10} 584 und 605 f.]. Auf vieles Einzelne verweist Vict. Cathrein, Moralphilosophie [I^{3} 149 f.]. Nicht nur [Duns Scotus,] Occam und Gerson, auch Descartes [Meditationen, Antwort auf die VI. Objektionen, Nr. 6] und Pufendorf [De jure naturae et gentium I 2, 6] erscheinen [da] unter den Klassikern des Moral-Positivismus.

289 1) Die Anführung aus Kant: Werke X 184 Anm. Rosenkranz und Schubert [= Ges. Schriften VI 154 Anm.].

Charakteristisch für den Euthyphron ist die überlegene, mit dem Gegenstand spielende Ironie, die sich sogleich im Eingang kundgibt. Der Ankläger des Sokrates wird nicht wie im Gorgias geschmäht (486^{b}: κατηγόρου τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ), sondern mit kalter turmhoher Verachtung behandelt. Überlegen ist auch die Kunst, die den Einzelfall mit der durch ihn veranlaßten grundsätzlichen Erörterung zwang- und wie absichtslos zu verflechten weiß. Groß ist ferner die logische Reife des Verfassers. Man beachte die strenge Unterscheidung von οὐσία und πάθος (11^{a}), das ἐπὶ πλέον (den weiteren Umfang) eines Begriffes (12^{c}), die Verwendung des Wortes ὑπόθεσις, das in der Protagorasgruppe ganz zu fehlen scheint und hier (11^{c}) technischer als im Gorgias (454^{c}) gebraucht wird, endlich die präzise Art, mit welcher der Begriff des ὅσιον jenem des δίκαιον subordiniert wird (12^{d}) in scharfem Gegensatze zu der, der populären Ansicht gemäßen Koordination beider im Gorgias (507^{b}). [All das beweist, wo nicht geradezu die zeitliche Priorität des Gorgias vor dem Euthyphron, so doch mindestens so viel, daß dieser nicht erheblich früher als jener verfaßt sein kann. Eine weniger strenge, populärere Ausdrucksweise wäre ja im Gorgias, dem ganzen Charakter dieses Werkes entsprechend, auch unter der Voraussetzung seiner etwas späteren Abfassung keineswegs unglaublich]. Übrigens bildet der Euthyphron vielleicht die am meisten entscheidende Gegeninstanz gegen die Grotesche Auffassung der *dialogues of search* als wirklich ergebnisloser Erörterungen.

2) Die von Ast [Platons Leben 394] und Schaarschmidt [Sammlung d. plat. Schriften 342 ff.] bezweifelte Echtheit des Menon ist durch Aristoteles besser bezeugt als jene des Protagoras oder Gorgias. Vgl. die Stellen in Überwegs Untersuchungen S. 139.

290 1) Zur gorgianischen Definition der Farbe [Menon 76^{d}] vgl. I^{4} [405 samt der zugehörigen Anm.] S. 497 f.

291 1) Man vergleiche Menon 80^{d}: ἢ εἰ καὶ ὅ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα; mit Xenophanes Fragm. 14 Mullach [= FVS. 11 B 34, 3] (von uns besprochen I^{4} 136 und 253): εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε κτέ.

2) Die Anführung [Menon 81bc] aus Pindar = Fragm. 133 (Bergk Poet. lyr. Gr. 1⁴ 428). Zur geometrischen Erörterung in Kap. 16—19 vgl. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I² 204 f. Was dort geliefert wird, ist „der Beweis des pythagoreïschen Lehrsatzes für den Fall des gleichschenklig rechtwinkligen Dreiecks". [Zu dem im nächsten Absatz erörterten Begriff der geometrischen Hypothese (Menon 86e f.)] vgl. J. Cook Wilson in Journ. of Philol. vol. XXVIII und Apelt in der dem Verf. gewidmeten Festschrift S. 290 ff., auch Paul Tannerys kleinen Aufsatz in dessen Paris 1912 von Heiberg und Zeuthen veröffentlichten Mémoires scientifiques I 39—45, [endlich unten Anm. 1 zu S. 516].

292 1) Die hier erwähnte Bestechung des Ismenias wurde als chronologisches Merkmal verwendet, vgl. oben S. 224.

293 1) Der Zusammenhang zwischen der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) [81d] und der ursächlichen Einsicht (αἰτίας λογισμός) [98a] bleibt dunkel, solange man bei der letzteren an eigentliche Kausalität (des Geschehens) denkt, die ja auf empirischem Wege ermittelt wird. Platon denkt dabei mehr an G r ü n d e als an Ursachen. Es fehlt ihm das Wort D e d u k t i o n, aber die deduktive Erkenntnis ist es, die er hier im Auge hat, die ihm allein unumstößliche Gewißheit zu bieten scheint und zu deren Versinnlichung ihm die Mathematik die geeignetsten Beispiele darbietet.

294 1) Im Folgenden entlehne ich manches meiner Abhandlung: Platonische Aufsätze I, Wien 1887, S. 5 ff. [Schleiermacher: Platons Werke II 1³ 229 bzw. 227]. Für die zeitliche Stellung des Menon darf vielleicht auch der Umstand verwertet werden, daß an mehreren Stellen, wo dazu ein Anlaß gegeben war (74a und 88a), die Frömmigkeit nicht als eine Sondertugend namhaft gemacht wird. Soweit dieses Kriterium reicht, spricht es dafür, daß dem Menon der Euthyphron voranging.

295 1) Palinodie des Gorgias: man beachte den grellen Widerspruch zwischen

Gorgias 516e/517a	und Menon 93a
Σω. Ἀληθεῖς ἄρα .... οἱ ἔμπροσθεν λόγοι ἦσαν, ὅτι οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει.	Σω. Ἔμοιγε, ὦ Ἄνυτε, καὶ εἶναι δοκοῦσιν ἐνθάδε ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά, καὶ γεγονέναι ἔτι οὐχ ἧττον ἢ εἶναι.

296 1) Lob des Aristides im Gorgias: εἷς δὲ καὶ πάνυ ἐλλόγιμος (in Ansehung gerechter Verwaltung) καὶ εἰς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου (526b).

297 1) Über die Rückverweisung des Phädon (72e ff.) auf Menon (81a ff.) vgl. Schleiermacher a. a. O. II 3³, 11; Überweg, Untersuchungen 289 f.; Siebeck, Untersuchungen² 111; letzterer erkennt auch „die Priorität des Protagoras vor dem Menon und Gorgias" an (ebd. 129), während Überweg a. a. O. 296 mit vollstem Recht bemerkt: „Der Menon muß mindestens nach dem Gorgias verfaßt sein."

Zu Buch V, Kap. 7.

298 1) Aristoteles spricht inmitten einer Polemik gegen Platon von ἐρωτικοὶ λόγοι Politik *B* 4 1262b 11 mit Bezug auf die Rede des Aristophanes im Sym-

posion. — Das im Folgenden über die Knabenliebe Gesagte bedarf mancher Erweiterung und Modifikation auf Grund der tiefgehenden Erörterung des Gegenstandes in Erich Bethes überaus wertvollem Aufsatz: „Die dorische Knabenliebe" (Rhein. Mus. LXII, 438 ff.).

2) Goethe: Gespräche, her. v. Biedermann VII[1] 294.

3) Den hier besprochenen Gesichtspunkt hat v. Wilamowitz hervorgehoben, Göttinger gel. Anzeigen 1896 S. 636. Die in Frage kommenden theräischen Inschriften in Inscript. Graecae insul. maris Aegaei fasc. III, ed. Hiller von Gärtringen, Nr. 536 ff. Über spartanische Bräuche vgl. Gilbert, Handbuch der griech. Staatsaltertümer I 70, über kretische vornehmlich Ephoros bei Strabo X [4, 21,p.] 483 f.

299 1) Auf Georg Hahns Albanesische Studien S. 166 ff. hat mich das lehrreiche Werk von Havelock Ellis und Symonds: Das konträre Geschlechtsgefühl S. 5 gewiesen.

2) Das über Agesilaos und Sophokles Gesagte bei Xenophon Agesilaos c. 5, 5 und Ion ap. Athen. XIII 603/4 [= Frgg. hist. Gr. II 46 Müller].

301 1) Über die spätere Entstellung des Freundschaftsbundes zwischen Achill und Patroklos vgl. die Zusammenstellung in Roschers Lexikon der Mythologie I 43, 45 ff. Die hervorragende Rolle der Frauen in der genealogischen Poesie (den Eöen) leitet man neuerlich aus den Verhältnissen der vordorischen griechischen Gesellschaft ab. Zum Folgenden vgl. Mahaffy, Greek Life and Thought from Alexander's death etc.[2] p. 254.

2) Die Anführung aus Demosthenes' (unechter) Rede 59 § 122.

3) Die von Ast [Platons Leben 428 ff.], Socher [Platons Schriften 137 ff.] u. a. angefochtene Echtheit des Lysis ist schon durch die zahlreichen aristotelischen Anspielungen (vgl. Überweg Untersuchungen 172 f.) genügend gesichert; noch mehr freilich durch seine innere Beschaffenheit. Der Parallelismus mit dem Symposion, der an einigen Stellen zu wörtlicher Übereinstimmung wird, während das letztere doch in ungleich größerem Stil ausgeführt und durch positive Lösungen der sokratischen Manier (scheinbarer Ergebnislosigkeit) entrückt ist, läßt über die Abfolge Lysis—Symposion und zugleich über die zeitliche Nähe der beiden Gespräche kaum einen Zweifel bestehen.

301 1) Agathons Bruchstücke bei Nauck[2] 763 ff.

302 1) Joël hat in seinem oft genannten Werke [II 912 ff.] darauf hingewiesen, daß diese Rede des Pausanias mit jener des Sokrates im xenophontischen Symposion (c. 8) im wesentlichen übereinstimmt. Er hat es wahrscheinlich gemacht, daß beides auf ein antisthenisches Original zurückgeht. Ihm stimmt H. Gomperz im Archiv XIX 247 f. bei, indem er zugleich weitere, an diese Wahrnehmung geknüpfte Folgerungen mit guten Gründen zurückweist. [Er hat aber seither jene angebliche „Übereinstimmung im wesentlichen" als einen Irrtum erkannt, vgl. Imago X 45, Anm. 154].

304 1) [Lysis 221[e] ff.; Symp. 205[e]].

308 1) [Das wörtlich Angeführte Symp. 210[e]—212[b]].

309 1) Eine Anspielung auf den Charmides: nämlich Symp. 205[e], verglichen mit Charmides 163[c]. Wegen des Verhältnisses zum Menon vergleiche Symp. 202[a] mit Menon 97[a] ff.

2) Urteil über den Wert der Dichter: vgl. Symp. 209^a ff. gegenüber Gorg. 502^b ff. Berechtigung des Ehrgeizes: Symp. 208^c ff., verglichen mit Staat I 347^b.

310 1) Unserer Auffassung des inneren Baues des „Gastmals“ steht am nächsten Arnold Hug, Platons Symposion (Leipz. 1876). [Xenophon über Alkibiades: Mem. I 2, 12 ff. Im Folgenden angeführt: Platon Symp. 216^a; Protag. 309^a].

311 1) Das kleine Gedicht [Frg. 7] (bei Bergk Poetae lyr. Graeci II^4 p. 301) [= Frg. 6, S. 88 Diehl] schließt mit dem Verse: ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων. In diesem einen Punkte, der „Beziehung auf Dio“, erfreue ich mich der Zustimmung Paul Natorps in seinem neuesten Buche: „Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus“, Leipzig 1903, S. 166^1 [= ^{2} 171^1]. Wie sehr im übrigen unsere Wege auseinandergehen, das lehrt ebd. Natorps Auffassung des letzten Ziels der von Diotima geschilderten Liebesweihen: „Vertritt aber das Schöne durchweg das Gesetzliche, so bedeutet das e i n e Schöne notwendig das G e s e t z d e r G e s e t z l i c h k e i t s e l b s t; also die letzte, zentrale Vereinigung aller besonderen Erkenntnisse im U r g e s e t z e d e r E r k e n n t n i s selbst, in ihrer reinen M e t h o d e n g r u n d l a g e“ (S. 171) [= ^{2} 176]. Daß an der Echtheit jenes [Gedichtes] sowie auch [einiger] anderer platonischer Dichtungen zu zweifeln kein Grund vorhanden sei, diese Überzeugung teile ich mit v. Wilamowitz. [Vgl. jetzt dessen „Platon“ I 637, ferner I 360 und 452. — Das Meer des Schönen: Symp. 210^d].

Zu Buch V, Kap. 8.

312 1) Zum ersten Absatz vgl. vor allem Tylor, Primitive Culture II 222. D'Acosta's Historia de las Indias war mir nur in französischer Übersetzung (Paris 1592) zugänglich. Dort findet sich der von Tylor zitierte Satz p. 214 f. Laffiteau, Moeurs des sauvages Américains I p. 360 (auch angeführt von Debrosses, Du culte des dieux fétiches p. 59), berichtet über den Glauben der Irokesen, daß jede Tiergattung ein Urbild im Lande der Seelen besitze, *ce qui revient aux idées de Platon.*

313 1) Die Anführung aus Herbart: Ges. Werke XII 81 [Hartenstein]. Die Darlegungen des Aristoteles Metaph. A 6 [987^a 32 ff.] und ähnlich M 4 [1078^b 12 ff.].

314 1) Schrift „Von der Kunst“: § 2, vgl. des Verf. Apologie der Heilkunst^2 S. 36 ff. und S. 98 ff.

2) Das Epicharmfragment bei Kaibel Com. Graec. Fragm. I 1, p. 123 (Fragm. 171 = 41 Lorenz) [= FVS. 13 B 3].

315 1) Hermann Bonitz: Platonische Studien^3 S. 201.

2) J. S. Mill: Ges. Werke XII 86 f. (Dissert. and Discuss. III 348 ff.)

3) [Phädon 74^a ff.].

317 1) Dieser Vermittlungsversuch gehört Herbert Spencer an [Principles of Psychology § 189, I 422 ff.]. — Zum Folgenden vgl. vornehmlich die auf diesen Gegenstand bezüglichen Abschnitte in Mills Logik, vor allem Buch II C. 5—7 (Ges. Werke II^2 259 ff.); desgleichen Helmholtz, Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, Populäre Aufsätze S. 23 ff. [= Vorträge und Reden II^4 1 ff.], und desselben „Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet“ in Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet, S. 17 ff. Auch

ebenda Kronecker, Über den Zahlbegriff S. 263 ff. Stallos Polemik gegen Mill (Die Begriffe und Theorien der modernen Physik S. 138 ff.) ist zum Teil, aber sicherlich nur zum Teil, zutreffend. Ungleich näher als der durch ihn beim deutschen Publikum eingeführte Stallo steht unserem — empirischen — Standpunkt Ernst Mach selbst in den erkenntnistheoretischen Exkursen, die er seinen „Prinzipien der Wärmelehre“ beigefügt hat [besonders in dem Abschnitt „Der Begriff“ S. 415 ff.]; vgl. auch dessen „Analyse der Empfindungen“ [XIV 23] [3] 264 f.

319 1) Xenophanes und sein πνεῦμα: nach L. Diog. IX 19 [= FVS. 11 A 1]; vgl. Rohde Psyche II² 258. Zu den alt-arischen Vorstellungen im Folgenden vgl. Darmesteter, Zend-Avesta I (Sacred Books of the East IV) 187², wo Spuren der Lehre von der Rückkehr der Bestandteile des Menschen zu den Elementen auch im Rig-Veda und in der Edda nachgewiesen werden.

320 1) Die Anführung aus Epicharm: Fragm. 245 Kaibel = 8 Lorenz [= FVS. 13 B 8]. Über die Echtheit dieser und verwandter Bruchstücke hat Verfasser kürzlich (Beiträge zur Kritik und Erklärung usw. VII S. 5 ff., jetzt Hellenika I 338 ff.) gehandelt, desgleichen über tiefgreifende Übereinstimmungen des Epicharm mit Xenophanes.

2) Verkehr der beiden an Hierons Hofe: nach Marm. Parium im C. I. G. II p. 302 [= FVS. 13 A 5]; Clem. Strom. I 14, 64 (353 Pott.) [= II 40, 20 Stählin = FVS. 11 A 8] u. Plut. apophthegm. 175 [p. 175ᶜ] (Mor. 208, 29 ff. Dübn.) [= FVS. 11 A 11]. — Aristoteles: nämlich Metaph. Γ 5 1010ᵃ 5 [= FVS. 11 A 15], behandelt vom Verf. Beiträge III S. 8 f., jetzt Hellenika I 243 f., wo der Vers gewonnen ward: εἰκότως μὲν οὐκ ἔφα τόδ᾽, ἀλλ᾽ ἀλαθέως ἔφα, jetzt Fragm. 252 K. — Menander: bei Stob. Floril. 91, 29 [Meineke = V 743, 2 Hense], auch Epicharm Fragm. 239 Kaib. = 11 Lor. [= FVS. 13 B 8]. Das nächsterwähnte Epicharm-Fragm. 249 Kaib. = 2 Lor. [= FVS. 13 B 12].

322 1) Herodots Erzählung: VI 86.

323 1) Ernst Renan: Les Apôtres, Introduct., p. LXIV. Vgl. auch desselben tiefsinnige Bemerkungen Hist. du Peuple d'Israël IV 359/60.

Zu Buch V, Kap. 9.

324 1) Das Goethesche Wort: in seinem Gespräch mit Eckermann [vom 14. April 1824 = Biedermann Nr. 938]. — Die Authentizität der von Platon dem Lysias beigelegten Liebesrede ist am eingehendsten von Vahlen (Berliner Sitzungsberichte 1903 S. 788 [= Ges. philol. Schriften II 675] ff.) verteidigt und neuerlich von H. Weinstock De Erotico Lysiaco (Münster 1912) bestritten worden. Hier findet man auch die Literatur über diese Streitfrage weitläufig verzeichnet.

2) Des Polykrates Lobrede auf die Mäuse usw.; vgl. Blaß Attische Beredsamkeit II² 367 ff.

3) Es ist kürzlich (von K. Joël in der Festschrift für M. Heinze 1906) [S. 85 ff.] die Vermutung ausgesprochen worden, daß auch diese Rede nicht eine Fiktion Platons darstellt, sondern in einem Werke des Antisthenes dem Sokrates in den Mund gelegt worden war.

326 1) [Die beiden wörtlichen Anführungen: Phädr. 247ᶜ ff. und 248ᵉ f. Die drei folgenden: ebd. 250ᵈ, 256ᵃ, 256ᶜ f.].

327 1) Eine unverkennbare Rückbeziehung auf den Gorgias im Phädros 260e: ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ . . . . οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ' ἄτεχνος τριβή. An der neu gewonnenen höheren Schätzung der Rhetorik hält Platon fest, selbst noch im Staatsmann 304a (vgl. Thompsons Einleitung zu seiner Ausgabe des Phädros p. XVI). Ein anderer Anklang an den Gorgias (452e) im Phädros 261a. Zu diesem Zeitverhältnis stimmt aufs beste das rasche Hinweggleiten über den hochgefeierten Rhetor (Γοργίαν . . . ἐάσωμεν εὕδειν) [267a]. Das konnte sich Platon wohl nur erlauben, wenn er sich schon vorher mit ihm aufs einläßlichste beschäftigt hatte. Auch Phädr. 260a und 260d erinnern an Stellen jenes Dialogs.

328 1) Der Vergleich eines literarischen Kunstwerks mit einem Organismus erscheint hier zum erstenmal (Phädr. 264c) und kehrt, worauf Thompson a. a. O. p. 103 hinwies, wieder Philebos 64b und, ein wenig modifiziert, Staatsmann 277b. Hier wie so oft folgt den Spuren seines Meisters Aristoteles, Poetik Kap. 23 1459a 20.

329 1) [Nach Rhapsodenart: 277e; Schattenbilder: 276a; edles Spiel: 276e. — Die letzte Anführung] aus Schleiermachers Einleitung zu Platons Werken I 1^3, 16.

330 1) Über die politischen [Verhältnisse, die zu] Platons Abneigung gegen Lysias und [zu seiner] Vorliebe für Isokrates [beigetragen haben mögen], handelt vortrefflich Niebuhr, Vorträge über alte Geschichte II 212.

2) Kunst der Ethopöie: man vergleiche die Urteile der Alten bei Blaß Att. Beredsamkeit 1^2 394. Wenn das Genrehafte Platon in Sophrons Mimen anzog (vgl. S. 209), in den Gerichtsreden des Lysias aber abstieß, so liegt der Widerspruch mehr in den Worten als in der Sache. Jene Artung des Mimos, die wir zum Teil aus den Bruchstücken und noch mehr aus Theokrits Nachbildungen kennen, hat das Alltägliche durch frei waltenden Humor verklärt; die Advokatenrede des Lysias haftet am Alltäglichen und mochte dem Verfasser des Staates gegen sein Verbot zu verstoßen scheinen: τὰ δ' ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι (III 395c, vgl. auch 396d, 397a, 398a, ferner das Verdikt gegen alles Banausische VI 495d).

331 1) Über die gegen Äschines gerichtete Gerichtsrede des Lysias vgl. Anm. 1 zu S. 408.

2) Gegnerschaft gegen Antisthenes: vgl. [L. Diog. VI 15 = p. 12 Winckelmann und] Blaß Att. Beredsamkeit II^2 45. Daß Platon schon zur Zeit, da er den Phädros schrieb, dem Antisthenes abgeneigt war, kann man nicht ohne Wahrscheinlichkeit aus dem Spott über Mythendeutung 229b ff. schließen. — Vgl. übrigens über die ganze Frage H. Gomperz Wien. Stud. XXVIII, S. 37 f.

3) Ciceros oft angegriffene Meldung: haec de adulescente Socrates auguratur, at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis (Orator 42), gilt uns als durchaus wohlbegründet. Unsere Auffassung des vielberufenen vaticinium wurde schon vor einem Menschenalter von Thompson p. 182 f. seiner Ausgabe vorweggenommen, und ähnlich hat auch Constantin Ritter (Untersuchungen über Plato S. 133), wenngleich nicht ohne einige Übertreibung, geurteilt.

332 1) Von seiner „Philosophie" spricht Isokrates Rede XII § 9, XV § 50, vgl. auch § 41, im Gegensatz zu der Unfruchtbarkeit der „sogenannten Philo-

sophie“ § 270 und § 181, mit direktem Bezug auch auf Platon X § 1; von den Fürsten der Streitkunst XV § 261. [Kinderschule: ebenda § 266.] Der Ausfall gegen den toten Platon V § 12 ist ein Jahr nach Platons Tode, also wohl unter dem unmittelbaren Eindruck der soeben veröffentlichten Gesetze und der darin enthaltenen, dem Rhetorenstand überaus feindseligen Äußerungen (XI, 937e ff.) erfolgt. Gewiß hat Isokrates das Wort Sophist nicht selten auch in ehrenvollem Sinne gebraucht. Doch paart er es auch mit Ausdrücken der Geringschätzung. Die stärksten Kundgebungen seines Selbstgefühls wohl XII § 13 und XV § 46 ff.

333 1) Die beiden hier erwähnten Stellen finden sich Symp. 209c/d und Phädros 277e nebst 278c. Man kann uns einwenden, daß [auch] im Staat X 599d/e Lykurg und Solon ehrenvoll genannt werden. Doch darf man nicht vergessen, daß Platon dem Solon als dem Freunde seiner Vorfahren persönlich immer hohe Verehrung zollte, und Lykurgs bedarf er dort als einer Folie für den getadelten Homer.

2) Der neueste Versuch, die Priorität des Phädros vor dem Symposion zu erweisen (Ivo Bruns, Attische Liebestheorien, Neue Jahrbücher 1900 S. 17 ff.), ist geistreich, aber von Künstelei und Gewaltsamkeit keineswegs frei. Das Hauptargument läßt sich geradezu umkehren. Das Symposion weiß nichts von persönlicher Unsterblichkeit; ihre Stelle vertritt die Fortsetzung des individuellen Daseins durch die leibliche und geistige Nachkommenschaft. Nun beschäftigt aber die Frage der individuellen Unsterblichkeit Platon gar angelegentlich im Phädon, im „Staate“, in den „Gesetzen“. Die letzteren wiederholen sogar, wie wir sehen werden, einen im Phädros vorgebrachten Unsterblichkeitsbeweis. Die Sonderstellung des Symposion in diesem Betracht beweist daher, soweit sie irgend etwas beweist, seine Priorität, nicht jene des Phädros.

3) Die Abfassungszeit des Phädros und seine Beziehung zu anderen Gesprächen sowohl als zu einigen Erzeugnissen der sonstigen zeitgenössischen Literatur bilden den Gegenstand einer weithin wuchernden Kontroverse. Das Altertum freilich haben hier keinerlei Zweifel und Schwierigkeiten angefochten. Der erotische Gehalt des ersten Teiles legte den Gedanken nahe, der Phädros sei ein Jugendwerk, und von da war es nicht weit zu dem Schlusse, er sei das Erstlingswerk Platons (vgl. S. 223 Anm. 4). Dieser Überlieferung wollte Schleiermacher zwar keinerlei Gewicht beilegen, doch glaubte er, daß die Absicht des Gesprächs und die Art ihrer Durchführung ihm „unwiderruflich die früheste Stelle unter allen Werken des Platon“ sichern (Platons Werke I 1³, S. 47 u. 53). Auch Bonitz ist für die frühe Abfassung des Phädros eingetreten. Er findet, kurz gesagt, daß die verschiedenen darin behandelten Themen nicht so vollständig und zwanglos ineinander gearbeitet sind, wie wir dies von der vollendeten Meisterschaft Platons erwarten durften. „Mit Vorzügen, die nur dem genialen Künstler erreichbar sind, verbinden sich Mängel, in denen wir den anfangenden Künstler werden erkennen dürfen“ (Platon. Studien³ 292). Man darf, so meine ich, erwidern, daß nicht unzulängliches Geschick in der Bewältigung der Aufgabe, sondern deren übergroße Schwierigkeit an den von Bonitz namhaft gemachten Mängeln die Schuld trägt. Die Dünnheit der „verbindenden Fäden“, die Ersichtlichkeit der „Fugen der Gliederung“ [ebenda 291] — beides kehrt im „Staat“ und in den „Gesetzen“ in erhöhtem Maße wieder. Mit diesen Werken, nicht mit den „kleinen, an Inhalt nicht bedeutenden“, aber auch nicht mit den „vollendeten

Werken“, deren Inhalt zwar höchst bedeutend, aber doch ungleich einheitlicher ist [„Protagoras, Gorgias, Phädon, Symposion“], hätte Bonitz den Phädros vergleichen müssen, um ihn mit voller Billigkeit zu beurteilen. Der jüngste Versuch, den Phädros der platonischen Frühzeit zuzuweisen, ist von Usener unternommen worden (Rhein. Mus. XXXV, 131 ff.) [= Kl. Schriften III 55 ff.]. Danach soll Platon den Phädros „überraschend früh, schon im 25. Lebensjahr“, nämlich 403 oder 402, geschrieben haben. Das ist, von allem anderen abgesehen, u. E. schon durch die Art, wie Lysias als „der bedeutendste Redenschreiber seiner Zeit“, δεινότατος . . . . τῶν νῦν γράφειν (228a), darin erscheint, vollständig ausgeschlossen. Denn Lysias hat — worauf auch Grote, Plato I 200 in verwandtem Zusammenhang hinweist — 403 eine Rede gehalten, in der er von seiner „Unerfahrenheit“ spricht. Diese könnte man zur Not noch auf seine Ungewohntheit im öffentlichen Auftreten beziehen. Allein die umgebenden Worte: μὴ διὰ τὴν ἀπειρίαν ἀναξίως καὶ ἀδυνάτως . . . . τὴν κατηγορίαν ποιήσωμαι (Rede XII § 3) lassen es, wie ich mit Blaß Att. Beredsamkeit I² 542 urteile, ganz unmöglich erscheinen, daß er damals bereits ein vielgefeierter Redenschreiber war. Auch schildert jene Rede seine persönlichen Verhältnisse und den Umschwung, den diese unter der Herrschaft der 30 Tyrannen erlitten haben. Er war vorher ein sehr wohlhabender Mann und ist erst jetzt verarmt. Das ist ein zweiter entscheidender Grund gegen die Annahme, er sei schon vorher ein Rhetor von Beruf und ein Fachmann gewesen, der so, wie es im Phädros a. a. O. geschieht, dem „Laien“ (ἰδιώτης) gegenübergestellt werden konnte. Man vergleiche, was wir über die Geringschätzung solch einer banausischen Tätigkeit I⁴ 484 [Anm. 2 zu S. 346 und Anm. 1 zu S. 347] zusammengestellt haben. Derartiges vorauszusetzen könnten uns nur Gründe oder Zeugnisse von geradezu überwältigender Stärke vermögen. In Wahrheit führt uns das Datum keiner einzigen lysianischen Rede hinter jenen Zeitpunkt zurück. Useners Beweisführung fußt zum größten Teil auf der Notiz in Ciceros Brutus § 48: nam Lysiam primo profiteri solitum artem esse dicendi; deinde, quod Theodorus esset in arte subtilior, in orationibus autem ieiunior, orationes eum scribere aliis coepisse, artem removisse. Mag immerhin Aristoteles Ciceros Gewährsmann sein (vgl. § 46), der Wortlaut der [aristotelischen] Meldung liegt nicht vor uns, und die Möglichkeit [ihrer] freieren Wiedergabe durch Cicero kann nicht als ausgeschlossen gelten. Mit einem Worte: wir sind keineswegs zu der Annahme genötigt, daß die beiden hier erwähnten Betätigungsweisen des Lysias sich geradezu abgelöst haben, und daß somit seine Lehrwirksamkeit [auch] schon seinen frühesten Gerichtsreden vorangegangen sei. Vielmehr zwingen uns die aus den Lebensumständen des Lysias sich ergebenden Schlüsse, die aristotelisch-ciceronische Notiz dahin aufzufassen, daß Lysias anfänglich, aber nicht vor 403, Lehrer der Rhetorik war, und daß diese seine Tätigkeit neben seiner Wirksamkeit als Logograph oder Advokat mehr und mehr in den Hintergrund getreten ist. An dieser unserer Auffassung kann uns auch nicht die von Reinhardt De Isocratis aemulis p. 4 herbeigezogene Behauptung des Isokrates irremachen, wonach niemals ein Logograph Lehrer der Rhetorik geworden ist (R. XV § 41). Das mag, streng genommen, richtig sein, widerspricht aber, also aufgefaßt, auch nicht der uns durch die Tatsachen aufgenötigten Vorstellung von Lysias’ Lebensgang. Daß aber der Übergang von dem einen zu dem anderen dieser Berufe sich so vollzogen habe, daß der zuerst er-

griffene vollständig aufgegeben war, ehe der zweite begonnen ward, das mag von Isokrates selbst gelten, der als Anwalt b e g o n n e n und als Lehrer geendet hat und der übrigens beflissen war, die Spuren seiner kurzen Advokatenlaufbahn zu verwischen (vgl. I⁴ 346 f.): eine derartige unverbrüchliche Norm, die auch bei umgekehrter Reihenfolge Lysias oder Antiphon einhalten m u ß t e, kann es nicht gegeben haben.

Einen bedeutsamen Anhaltspunkt glaubte Leonhard Spengel (Isokrates und Platon, Münchener Akademieschriften 1855) in der merkwürdigen Übereinstimmung zu finden, die zwischen einer Stelle des „Phädros" (269ᵈ) und [einer solchen] der Sophistenrede des Isokrates (R. XIII 17f.) obwaltet. Spengel fand zahlreiche Nachfolger, und vielfach wird darüber verhandelt, ob Platon oder Isokrates der Borgende sei. All diesen Kombinationen ist der Boden entzogen worden, seitdem es sich gezeigt hat, daß beide Autoren jene Gedanken über Bildung und Erziehung bei dem sogenannten Anonymus Jamblichi (Jamblichi Protrepticus c. 20 = p. 95, 13 ff. Pistelli) [=FVS. 82, 1] vorgefunden und sie entweder dieser Sophistenschrift oder einem Vorgänger des Anonymus entlehnt haben. Darauf hat H. Gomperz mit vollem Rechte, wie ich glaube, hingewiesen (Isokrates und die Sokratik I, Wiener Studien XXVII S. 168 ff.).

Aussichtsreicher schien nunmehr ein anderer Weg, dem chronologischen Probleme beizukommen. C. Reinhardt hatte die Wahrnehmung gemacht, daß Isokrates in seinem Panegyricus gegen Alkidamas' Rede über die Sophisten polemisiere (De Isocratis aemulis, Bonn 1873). Vgl. [Isokrates, R. IV] § 11 ff. mit Alkidamas § 12 ff. Diese Wahrnehmung hat J. Zycha [Bemerkungen zu den Anspielungen und Beziehungen in der XIII. und X. Rede des Isokrates, Progr. Wien 1880] dadurch ergänzt, daß er auf einen höchst auffälligen Anklang an die Phädros-Stellen 275ᵈ, 276ᵈ/ᵉ und 277ᵉ hinwies, der in der genannten Rede des Alkidamas § 27 und § 35 begegnet. Da nun der Panegyricus [oder doch seine endgültige Fassung und deren Veröffentlichung] sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den Hochsommer 380 fixieren ließ — vgl. Blaß, Attische Beredsamkeit II² 251 und v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 380 —, so schien für die Abfassung des Phädros ein terminus ante quem gewonnen. Diese gelehrte und geistreiche Kombination besaß vor jener anderen den Vorzug, daß sie auf eine zweifellose Entlehnung und auf eine ebenso zweifellose Bezugnahme aufgebaut war. Allein auch sie hat nicht zum Ziele geführt. Der Verfasser von „Isokrates und die Sokratik" und Hans Raeder haben gleichzeitig zum mindesten die Möglichkeit, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit, erwiesen, daß Platon und nicht Alkidamas diesmal der Entlehnende sei (Wiener Studien XXVIII 32 ff. und H. Raeder Platons philos. Entwicklung S. 278).

So bleiben uns denn nach wie vor nur innere Gründe, sprachliche sowohl als sachliche, übrig, wenn wir dem Phädros die ihm gebührende Stelle in der platonischen Schriftenreihe anweisen wollen. Die S p r a c h k r i t e r i e n deuten in ihrer Gesamtheit auf eine ziemlich späte Abfassungszeit, nahe jener des „Staates". Diese These haben dann die neueren Bearbeiter dieser Frage — am eingehendsten Raeder a. a. O. S. 245 ff. — vertreten. (Eine sicherlich morsche, aber freilich auch völlig entbehrliche Stütze der Raederschen Beweisführung ist seine Annahme [S. 276, vgl. Rh. Mus. LXIII 509], das Schlußkompliment für Isokrates sei „als ein schneidender Hohn zu verstehen".) Auch sind es nicht

bloß die Ergebnisse der Sprachstatistik, die zugunsten einer vergleichsweise späten Abfassung unseres Dialogs sprechen. Auch die dem Phädon unbekannte Dreiteilung der Seele verbindet den Phädros mit dem „Staat“, und ein dem Phädon gleichfalls fremder Beweis für die Unsterblichkeit der Seele kehrt sogar, wie wir sehen werden, erst in den „Gesetzen“ wieder.

Ist es möglich, über diese relativen Zeitbestimmungen hinaus zu absoluten vorzudringen? Derartiges hat der Verfasser der Aufsätze über „Isokrates und die Sokratik“ gewagt. Er ist den Beziehungen, die zwischen dem athenischen Redner und den Sokratikern überhaupt, insbesondere aber Platon, bestanden haben, nachgegangen und ist zu einem, wie es scheint, einwandfreien Ergebnisse gelangt. Isokrates stand anfänglich der gesamten Sokratik fremd, ja feindlich gegenüber; in seinen [letzten Schriften] kehrt diese Gesinnung wieder. Dazwischen liegt aber ein Zeitraum von etwa 20 Jahren, in welchem Isokrates sich von sokratischen Gedanken erfüllt zeigt und dem Haupte der Akademie seine Hochachtung bekundet. Den Scheitelpunkt dieser Wendung bezeichnet der „Busiris“ — um 370 verfaßt —, „der seinen ganzen Gedankengehalt der platonischen Politeia entnimmt und deren Verfasser als den berühmtesten Philosophen feiert“ (Wiener Studien XXVIII 25). Allein auch „die zwischen 380 und 360 verfaßten kyprischen Reden stehen vollständig unter sokratischem Einfluß“ (ebd.). In diese Epoche muß die Abfassung des Phädros mit dem Schlußkompliment für Isokrates fallen, und am meisten empfiehlt es sich, den Dialog recht nahe an den Busiris heranzurücken.

Die Gesamtheit dieser Ergebnisse wird jedoch von e i n e m Einwande bedroht. Dieser entstammt der Beobachtung, daß die Ideenlehre im Phädros und in dem nach dem einmütigen Zeugnis der Sprachkriterien gleichwie aus inneren Gründen dem „Staate“ um ein Beträchtliches voranzustellenden Phädon eine grundverschiedene Rolle spielt. Im Phädon wird jene platonische Grundlehre als eine bereits vielverhandelte, fast zu einem Gemeinplatz gewordene Doktrin geschildert. Vgl. 76d und 100b: εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί und ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα. Sie hat hier, wie wir das im Text ausführten, eine zentrale Stellung in Platons Geiste gewonnen. Als Ideen gelten nicht bloß ethische und ästhetische Wertbegriffe, sondern Allgemeinbegriffe jeder Art, deren Verhältnis zu einander, deren Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit in den Bereich der Erörterung tritt. Auch bildet die Ideenlehre die Grundlage sämtlicher dem Erweis der Unsterblichkeit dienenden Argumente. Im Phädros hingegen tauchen die Ideen nur als eine Vision auf; die Gerechtigkeit an sich, die Tugend an sich, sie werden von den Seelen geschaut, die im Gefolge der Götter bei deren Umzug im „überhimmlischen Raum“ erscheinen. Ja die Einführung dieses Gesichtes erfolgt nicht ohne einen Anflug von Zaghaftigkeit, der sich in den Worten kundgibt: „d e n n m a n m u ß e s d o c h w a g e n, die Wahrheit zu sagen, zumal wenn man von der Wahrheit spricht“ (τολμητέον γὰρ τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν κτέ., 247c). Der Gedanke liegt nahe, daß das vertraute Hantieren mit einer in ihrem ganzen Umfange erfaßten Lehre das Spätere, ihr gelegentliches Auftreten und ihre schüchterne Ankündigung das Frühere sei.

Um diesen Widerspruch auszugleichen, habe ich vormals die Annahme gewagt, der Phädros liege uns in einer zweiten Bearbeitung vor. Dann könnte der Inhalt des Gespräches einer früheren, seine sprachliche Gewandung einer

späteren Epoche angehören. Allein dieser Lösungsversuch hat mich nicht dauernd befriedigt. Eine Neubearbeitung eines Schriftwerks, die sich bis auf die dem Geiste des Autors kaum bewußten Minutien des Ausdrucks, bis auf den Gebrauch und Nichtgebrauch bestimmter Partikeln erstreckt, ist schwer vorstellbar. Noch mehr bedeutet der Umstand, daß die kühne Annahme nicht alle Schwierigkeiten des Falles hinwegräumt. In bezug auf zwei bereits erwähnte wichtige Punkte der platonischen Lehre — die Dreiteilung der Seele und einen der Unsterblichkeitsbeweise — mußten wir die geradlinige Entwicklung des platonischen Denkens preisgeben und ein schwer begreifliches Schwanken an ihre Stelle setzen. Dazu kommen die oben besprochenen neueren Ermittelungen, die dem Phädros eine bestimmte, recht späte Stelle in der platonischen Schriftenreihe anweisen.

So glaube ich denn nunmehr, einen anderen Weg einschlagen und die verschiedene Behandlung der Ideenlehre in den beiden Gesprächen aus der Verschiedenheit ihrer Abzweckung und Bestimmung erklären zu sollen. Der Phädros ist eine gegen Lysias und die Mehrzahl der damaligen Rhetoren gerichtete Streitschrift. Sie muß sich darum notgedrungen an einen weiten, nicht aus Philosophen zusammengesetzten Leserkreis wenden. Kein Wunder daher, daß Platon dort, wo er, von seinem Gegenstande veranlaßt, die kühnste seiner Theorien vorbringt, diejenige, die dem „gesunden Menschenverstande" eines Laienpublikums am grellsten widerstreitet, einer Anwandlung von Zaghaftigkeit nicht Herr wird und die Zumutung, die er an die Denk- und Einbildungskraft seiner Leser stellt, mit einem Wort der Entschuldigung einführt. Ganz anders im Phädon. Jenes πολυθρύλητα und ἃ θρυλοῦμεν ἀεί setzt Leser voraus, die bereits durch Platons Lehrvorträge mit der Ideenlehre, mit ihrer Begründung, mit ihrem Ausbau und ihren Verzweigungen innig vertraut waren. Kommen diese Worte trotzdem aus dem Munde des Sokrates, so ist die Kühnheit der Fiktion nicht größer als jene, die es dem Verfasser des „Staates" erlaubt hat, seinen Meister zum Sprachrohr seiner eigensten sozialen und politischen Umsturzpläne zu machen. Besiegelt wird, wie ich meine, die Richtigkeit dieser Auffassung durch die nachfolgende Erwägung. Die Ideenlehre wird im Phädros berührt und in einem glänzenden Bilde verkörpert; sie wird in diesem Gespräche aber weder begründet noch erläutert. Die Priorität des Phädros vor dem Phädon würde daher wenig zur Erklärung der Zuversicht beitragen, mit welcher der Verfasser des Phädon jene Doktrin als eine seinen Lesern längst vertraute darstellt.

Wenn wir trotz alledem die Reihenfolge: Symposion — Phädros — Phädon beibehalten, so glauben wir damit den Anforderungen der didaktischen Darstellung am besten zu entsprechen.

Die Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet Blaß Die attische Beredsamkeit II [2] S. 28 ff.

Zu Buch V, Kap. 10.

335 1) Hier freue ich mich, mit Windelband (Platon S. 77) genau übereinzustimmen. Ich weise darauf umso lieber hin, da die Tendenz zur Verflüchtigung der Ideenlehre und die ungeheuerliche Annahme, Platon sei in betreff seiner Grunddoktrin von Aristoteles mißverstanden worden, heutzutage eine nicht

unbeträchtliche Verbreitung gefunden hat. Das Hauptwerk dieser Richtung, „Platos Ideenlehre“ von Paul Natorp, bietet [indes] auch demjenigen, der seinen Grundgedanken als verfehlt erachtet, manche Förderung in der Behandlung von Einzelproblemen (vgl. H. Gomperz Archiv XVIII 441—495).

2) Philolaos: vgl. über sein Weltsystem dieses Werk Buch I Kap. 4 [= I^4 93 ff.]. Wir werden ihm bei der Besprechung des Timäos wiederbegegnen und versparen uns weitere Mitteilungen bis dahin [vgl. unten Anm. 2 zu S. 479].

336 1) [Im Folgenden: „genagelt“: 83^b, „geleimt“: 82^e; Penelope: 84^a; Schwäne: 84^e ff.; Weber: 87^b ff.; „Floß“: 85^{cd}; „flüchtige Truppen“: 89^a; Phädons Locken: 89^b; Menschenhaß: 89^{cd}; „Euripos“: 90^c].

337 1) [„Fund für die Bösen“: 107^c; „Bildung und Nahrung“: 107^d; Darstellung der Erde: 108^d ff.].

339 1) Über die Rückbeziehung des Phädon auf den Menon vgl. Anm. 1 zu S. 297. Ein „Schattenbild“ der echten Tugend heißt die Klugheitsmoral im Phädon 69^b.

340 1 Eine Berichtigung der im Phädon 101^{d-e} ausgesprochenen methodischen Regeln enthält der „Staat“ VI 511^{a-b} und 533^{b-d}. (Anderes Derartige bei Lutoslawski Plato’s Logic 308—316.) Ebenso scheint der „Staat“ X 611^b mit den Worten: ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή (nämlich als ein Zusammengesetztes) auf die jetzt fallen gelassene Lehre von der Einfachheit der Seele, wie sie im Phädon vertreten wird [vgl. S. 343 f.], zurückzublicken (vgl. Schulteß Platonische Forschungen S. 49 und 55, der übrigens ebd. S. 58 die Folgeordnung Phädon — Phädros — Republik verfochten hat). Als irrig gilt uns die von anderen vertretene Annahme, dem Phädon gehe der Theätet voran. Diesen Anschein erzeugt allerdings der Umstand, daß Aporien, die im Phädon 96^d ff. erörtert und 102^b ff. mittelst der Ideenlehre gelöst werden, im Theätet 154^c gleichfalls auftauchen, ohne eine Lösung zu finden. Solch ein Verhältnis spricht in der Regel allerdings für die in diesem Falle von uns bestrittene Folgeordnung. Der Schluß ist aber eben diesmal ein keineswegs zwingender. Jene Aporien werden nämlich im Theätet nicht einfach als solche, sondern als K o r o l l a r e erörtert, die aus den daselbst bekämpften Doktrinen anderer Schulen fließen und deren Lösung aus diesen nicht zu gewinnen ist. Mit anderen Worten: die kritische Durchmusterung der Theorien eines Aristipp und Antisthenes ist es, die Platon zu Aporien zurückführt, die er auf seinem Standpunkt und mit seinen Mitteln bereits gelöst zu haben glaubt. Auch im 7. Buche des „Staates“ (523^c ff.) kommt Platon auf jene Aporien zurück, und doch haben wir soeben gesehen, daß dieses und die benachbarten Bücher jedenfalls dem Phädon nachgefolgt sind. Diesen [zeitlich] sehr tief herabzurücken, dazu konnte der Umstand verführen, daß der Phädon in Belohnungen und Bestrafungen des Jenseits die verläßlichste Grundlage der Tugend erblickt (vgl. insbesondere 107^c), während doch der „Staat“ [X 612^a ff.] das Leben des Gerechten auch auf Erden als das glückseligste, jenes des Ungerechten als das unseligste zu erweisen trachtet. Allein ein darauf gebauter Schluß würde in die Klasse derjenigen gehören, die zu viel beweisen! Denn dann müßten wir den Phädon auch den „Gesetzen“ nachstellen (vgl. V 732^e f.), was selbstverständlich aus äußeren und inneren Gründen gleich sehr unmöglich ist. Nur so viel räumen wir bereitwillig ein, daß der Phädon in einem Zeitabschnitt verfaßt sein muß, in welchem dem Philosophen

das Zusammenfallen von Gerechtigkeit und Glückseligkeit nicht so unverrückt feststand wie in anderen Epochen seines Lebens. Und daß es an Schwankungen auch dieser seiner Fundamental-Überzeugung nicht gefehlt hat, das lehren uns sogar noch die „Gesetze" (II 663b-e). Wie dem Endpunkte, so steht der Phädon auch dem Anfangspunkte der platonischen Schriftstellerei recht sehr fern. Dafür spricht nebst dem, was wir über sein Verhältnis zum Protagoras gesagt haben, auch, wie von Grote Plato II 152 bemerkt wird, die Art, wie am Schluß [118] des Sokrates gedacht wird: ἀνδρὸς . . . τῶν τότε . . . ἀρίστου κτέ. [Schlammpfuhl: Phädon 113a; Tierleiber: 82a].

341 1) [Seele und Leib: besonders Phädon] 94b ff. [Timäos: 90b f.].

342 1) [Schilderung der Unterwelt: Phädon 113d ff.; gespensterartige Seelen: 81d]. Das Gleichnis im „Staat": X 611c-d.

2) Bonitzens meisterhafte Analyse in seinen platonischen Studien[3] 293 ff. Auch die vielverhandelte Frage, ob Phädon 96a ff. der Entwicklungsgang des historischen Sokrates oder Platons selbst geschildert wird, erfährt dort S. 310 Anm. 9 die offenbar allein richtige Beantwortung: „Platon . . . gibt nicht eine historische Erzählung . . ., sondern er legt in den Hauptumrissen die Gründe dar, welche von der Naturphilosophie zur Begriffsphilosophie führen." Das schließt u. E. nicht aus, daß einzelne Züge, wie der aus Bewunderung und Enttäuschung gemischte Eindruck, den Sokrates von der Lehre des Anaxagoras empfing, auch geschichtliche Wahrheit besitzen mögen. Man vgl., was S. 35 f. über seinen frühen Verkehr mit dem Anaxagoreer Archelaos bemerkt ward. [Die drei Beweise: 70c ff.; 78b ff.; 100b ff.].

344 1) [„Staat": X 611b ff.].

2) [Phädon 85e ff.]. Die Auffassung der Seele als einer Harmonie des Leibes erscheint durch Dikäarch vertreten bei Aëtius, Doxographi p. 387, 5. Im übrigen vgl. Zeller I 1[5] 444 f. [= I[6] 552]. Dem Philolaos und dem Pythagoras legt diese Lehre bei Macrobius Somnium I 14, 19 [und] auf sie bezieht sich, ohne Nennung eines Namens, [auch] Aristoteles De anima A 4 Anfang [= FVS. 32 A 23] und Politik Θ 5 Ende. Die Zeugnisse über Aristoxenos bei Zeller II 2[3] 888 Anm. 1.

346 1) Ein Ausleger der jüngsten Zeit: Windelband Platon 137. [Timäos: 77a ff.]. — (2. Absatz.) Die Stellen des Phädros und der „Gesetze" sind 245c ff. und X 894e ff.

347 1) Vgl. Staat X 608d ff. — Zum Folgenden vgl. Phädon 73c ff.

Zu Buch V, Kap. 11.

348 1) Die vielbestrittene Echtheit des Menexenos gilt uns als gesichert durch die aristotelischen Anspielungen Rhetorik A 9 1367b 8 und Γ 14 1415b 30. Das letztere Zeugnis insbesondere, mit dem Eingang: ὃ . . . . . λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ, läßt keine Widerrede zu, da Aristoteles in keinem nachweisbaren Falle in dieser Weise andere als platonische Gespräche anführt. Überwegs Ausflucht (Untersuchungen S. 164) scheitert an Stellen wie Politik B 6 1265a 10, wo οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι geradezu als Gesamtbezeichnung der platonischen Dialoge erscheint. Auch gilt mir die Echtheit des III. Buches der Rhetorik nach Diels' Darlegungen in den Abhandlungen der königl. preuß. Akad. der Wissenschaften 1886 als gesichert. Über die Absicht des Autors denke ich genau so wie Grote

(Plato III 8), Diels a. a. O. 21 und Wendland Hermes XXV, 180. Grote fehlt darin, daß er von der Persiflage in der Durchführung des Themas nichts wissen will, während andere es verkennen, daß Platon, von seinem Gegenstande fortgerissen, mitunter der parodistischen Absicht ganz und gar vergessen hat. (Vgl. jetzt Trendelenburg im Osterprogramm des Friedrich-Gymnasiums, Berlin 1905).

349 1) Ob Menexen. 238^{c-d} geradezu auf Stellen der perikleïschen Leichenrede (Thukyd. II 37) gemünzt ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Der Scherz, Aspasia habe Abfälle der von ihr verfaßten Rede zusammengeleimt (236^{b}), scheint diese unsere Mutmaßung zu begünstigen. Den Einwand, Platon habe das Geschichtswerk des Thukydides nicht gekannt, lasse ich nicht gelten. Das ist an sich unglaublich, und überdies scheint mir zwischen Staat VIII 560^{d-e} und Thukyd. III 82 eine Übereinstimmung zu bestehen, die kaum eine zufällige, wenn auch möglicherweise eine durch Abhängigkeit von einem gemeinsamen Vorbild vermittelte ist, [vgl. auch] „Isokrates und die Sokratik" Wiener Studien XXVII S. 205 f.

2) [Moralische Verfeinerung im Kriton: 49^{b} ff.], in den ersten Büchern des „Staates": vornehmlich I 335^{b-d}. [Doktrin des xenophontischen Sokrates: Mem. II 2, 2; IV 2, 15 f.; Vorstellung von der Unterwelt: Kriton 54^{bc}].

350 1) Wie jüngst nachgewiesen ward: von Dr. Heinrich Gomperz Über die Abfassungszeit des platonischen Kriton, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Band 109 S. 176—179.

2) Mich mit den gegnerischen Ansichten über die Komposition des „Staates", wie dieselben vornehmlich von A. Krohn Der platonische Staat, Halle 1876, von E. Pfleiderer Zur Lösung der platonischen Frage, Freiburg 1888, und auch von Windelband Platon, Stuttgart 1900, vertreten wurden, gründlich auseinanderzusetzen, ist mir an diesem Orte unmöglich. Ich darf vorläufig wenigstens auf die Erwiderungen von Zeller II 1^{4} 558 ff. und Campbell Republic II, 1 ff., ferner von Apelt, Berl. philol. Wochenschr. 10. XI. 1888, Siebeck Untersuch. ^{2} 266 ff., Hirmer Entstehung und Komposition der platonischen Politeia, Leipzig 1897, Grimmelt De reipublicae compos., Berlin 1887, Westerwiek De rep. Plat., Münster 1887 verweisen. Über die Entstehung der einzelnen Partien glaube ich zum Teil in Übereinstimmung mit anderen folgendes ermittelt zu haben. Die ersten Bücher setzen jedenfalls den Gorgias voraus; man vergleiche I 348^{e} mit Gorgias 474^{c} ff. und IV 438^{d} mit Gorgias 476^{b} ff. [Mit dem] Phädros [berühren sich namentlich] das 4. und das 5. Buch des „Staates", [wie] aus der Vergleichung von Staat V 454^{a} mit Phädros 265^{c} ff. und 273^{e} und von IV 435^{a}—441^{c} mit Phädros 246^{a} ff. erhellt; [doch darf aus dieser Berührung auf die zeitliche Priorität des Phädros vielleicht nicht mit voller Zuversicht geschlossen werden]. Auf den Phädon blicken, wie wir sahen, die späteren Bücher des „Staates" zurück. Daß aber der Phädon selbst nach Buch II und III verfaßt sein müsse, das ist eine scheinbare, aber nicht wahrhaft stichhaltige Behauptung. Richtig ist es, daß in diesen Büchern „von einer eigentlich so zu nennenden Unsterblichkeitslehre keine Spur zu finden" ist (Rohde Psyche II^{2} 267); unrichtig hingegen, daß „die Belohnungen, die nach dem Tode" der Gerechtigkeit „in Aussicht gestellt werden . . . . nur ironisch erwähnt" werden. Nicht mehr ironisch als das Wohlergehen, das dem Guten auf Erden von den Göttern beschieden ist, oder als der gute und der üble Ruf, der dem Gerechten

und dem Ungerechten im Diesseits zuteil wird [Staat] (II 363). Es gilt in diesen Partien den strikten Beweis für die beseligende Kraft der Gerechtigkeit selbst zu führen, diese loszulösen von allen, gleichviel ob wirklichen oder vermeintlichen, ob diesseitigen oder jenseitigen Belohnungen und Strafen. Dieser Gesichtspunkt, das Bestreben, die Differenzmethode zur strengsten Anwendung zu bringen, übt hier unumschränkte Herrschaft: nur um diese Isolierung (διάστασις) (II 360e) ist es Platon zu tun, um die unbedingte Durchführung seiner These (γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν δικαιοσύνης, 361c). Verschärft wird diese Tendenz noch durch eine andere: durch die Polemik gegen die vulgäre Ansicht von der Unterwelt, die im Hades schlechtweg einen Ort des Schauders und des Jammers erblickt. Gegen diese, die Seelen auflockernde Gefühlsweise sollen (im Beginn des 3. Buches) [386b ff.] die φύλακες gestählt werden. Die Furcht vor den Strafen, die nach der von Platon selbst geteilten und in so vielen Dialogen geäußerten orphischen Ansicht die Übeltäter im Jenseits erwarten, tritt hier, so darf man sagen, nicht in sein geistiges Gesichtsfeld; die Rücksicht auf sie würde in der Tat ein die Darstellung schädigendes, ihre Kraft schwächendes Element in sie einführen. Darum beweist auch die Art, wie der „Schlammpfuhl" erwähnt wird (II 363d), nichts gegen die Priorität von Phädon [113a und] 69c.

354 1) Anonymus Jamblichi § 15 (Diels Vorsokratiker) [82, 7 gegen Ende].

356 1) Die wenigen Bruchstücke der Reden des Thrasymachos in Oratores Attici Zürcher Ausgabe p. 162—164 [und FVS. 78 B. — Streitsucht und Rechthaberei: Staat I 338a; „einen Löwen scheren": 341c; „Erröten" 350d].

357 1) [Staat I, 348e f.].

2) [Eth. Nic. A 3, 1095b 23].

358 1) [I 354b].

359 1) [Staat X, 612b].

361 1) Der jetzt von vielen Kennern [besonders Zeller II 1[4] 325[1] und 893 f.] — zu denen jedoch Campbell Republic III 86 nicht gehört — geteilten Meinung, das Staat II 372a ff. geschilderte Gemeinwesen solle das kynische Ideal darstellen, vermag ich nicht beizupflichten. An Berührungspunkten fehlt es allerdings nicht, aber ebensowenig an charakteristischen Unterschieden. An eine ironische Absicht Platons ist ganz und gar nicht zu denken. Das Schimpfwort „Schweinestaat" wird Glaukon in den Mund gelegt, dessen Verlangen nach üppiger Ausgestaltung der Gesellschaft alsbald in seinem Sinne von Sokrates weiter ausgeführt wird durch ὄψα δὴ καὶ μῦρα καὶ θυμιάματα καὶ ἑταῖραι καὶ πέμματα, ἕκαστα τούτων παντοδαπά (373a) — was doch wahrlich keine idealen Forderungen in Platons Sinne sind. Und was die Hauptsache ist: auf jenes Musterbild primitiver Einfachheit wird die Bezeichnung „gesund", ὥσπερ ὑγιής τις, angewendet, das darauf folgende, mit größerem Luxus ausgestattete Gemeinwesen nennt Sokrates φλεγμαίνουσαν πόλιν (372e). So wie ich denkt auch Arthur Fairbanks (The Stoical vein in Plato's republic, in Philosoph. Rev. X, 17).

362 1) Was ich hier von den Etappen eines natürlichen Entwicklungsprozesses sage, bedarf der Begründung und Beschränkung. Es stehen sich in Wahrheit zwei Strömungen gegenüber. Die in Buch VIII des „Staates" geschilderte Entartung der Verfassungen entspricht dem Herabsinken der Organismen,

das der Timäos [90e ff.] kennt. Beides stimmt zu der uralten griechischen Denkweise, die schon im homerischen οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν vorgebildet, in der hesiodischen Lehre von den Zeitaltern ausgebildet ist. Die entgegengesetzte Vorstellungsweise haben wir schon I[4] 322 f. kennen gelernt, nicht minder I[4] 246. Sie findet sich desgleichen bei Platon selbst, nicht nur im Protagoras, vgl. I[4] 323, sondern auch dort, wo er in eigenem Namen spricht, Staatsmann 274b-c, allerdings in Verbindung mit der Doktrin von zyklisch erfolgenden Vor- und Rückschritten. Diese liegt stillschweigend auch den Darlegungen des „Staates" zugrunde. [Vgl. Gesetze III 677b ff.] und Rohde Der griechische Roman[2] 216 Anm. 2. — [„Im Beginn des IV. Buches": 420b].

363 1 [Vgl. Anm. 2 zu S. 350].

2) [Staat III, 397de ff.].

364 1) Vgl. Staat III 414a: ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας, dazu VI 502d ff.

365 1 [„Die Art des Frauenbesitzes . . .": IV 423e. — „Übung und Gewöhnung . . .". VII 522a:] ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας . . . . . εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα und VII 518de: ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν. — Zum folgenden vgl. II 376c, III 410e, 411c-e, V 456a; über die Notwendigkeit der Unterordnung unter das λογιστικόν vgl. IV 441e.

2) VI 494d.

3) „Verhüllen": παρεξιόντος καὶ παρακαλυπτομένου τοῦ λόγου, VI 503a.

367 1) Die Krieger oder „Helfer": ἐπίκουροι. Da die Verwendung dieses Ausdrucks als ein Hilfsmittel zur Sonderung der vermeintlichen „Schichten" gedient hat, so mag hier eine kurze Bemerkung darüber Platz finden. Die Scheidung der φύλακες in ἄρχοντες und bloße ἐπίκουροι vollzieht sich naturgemäß ganz allmählich. Vergleiche III 414b, IV 434c, 440d, 441a (wo statt der ἄρχοντες das βουλευτικὸν γένος genannt wird). In B. II und III bis nahe an dessen Ende, überall dort, wo die Sinnesart und Erziehung der höheren Klasse als solcher geschildert wird im Gegensatz zu den φαῦλοί τε καὶ χειροτέχναι (III 405a), war zu jener Differenzierung kein Anlaß gegeben. Sie hätte nur verwirrend gewirkt, da statt einer Klasse immer zwei Unterklassen hätten genannt werden müssen! Erst dort, wo die drei Seelenteile erkannt sind und mit den drei Ständen parallelisiert werden sollen, und wo auch die jene Scheidung bewirkende Pflege der Wissenschaft in nähere Sicht rückt, findet die Spaltung oder Differenzierung statt. Es sind im „Staat" und desgleichen in den „Gesetzen" nicht sowohl schriftstellerische Mängel, deren Übertreibung, als vielmehr schriftstellerische Vorzüge, deren Verkennung der Hyperkritik ihre schärfsten Waffen geliefert hat!

Zu Buch V, Kap. 12.

372 1) [Dreifacher Wogendrang: V 472a, vgl. 457bc und 473c]. Die [wörtlich angeführte] wichtige Stelle: V 473de, z. T. wiederholt VI 487e.

373 1) Eine der für die Disposition des Werkes bedeutsamsten Äußerungen liest man VI 502d ff. Wie kann man nur diese Partie mit ihren gehäuften Rückblicken auf die früheren Bücher lesen, ohne sich der kunstvollen Verschlingung der Fäden, der wohlberechneten, vom Gröberen zum Feineren aufsteigenden Darstellung bewußt zu werden! Man vergleiche V 502e ff. mit III 412e und 413d; oder VI 504a-d mit IV 427d ff., 435d und III 414a. Immer wieder wird p. 503 und 504

die gesteigerte Subtilität (ἀκρίβεια) der Erörterung hervorgehoben, die eben nur dem bereits gründlich vorbereiteten und an das Werk gefesselten Leser geboten werden konnte, während dieser sich in früheren Abschnitten mit einer in gröberen Umrissen gehaltenen Darstellung begnügen mußte.

375 1) Der allererste Entwurf zu einer Hierarchie der Wissenschaften ist eigentlich noch vor Platon, Staat VII 525b ff., nachzuweisen und zwar bei Philolaos, der in dem mystischen Gewande der Zahlenlehre die Doktrin von der Rangfolge der Wissenschaften dargelegt hat. Denn was heißt es anders, wenn er den Begriffen Punkt, Linie, Fläche, Körper, physikalische Beschaffenheit, Beseeltheit in dieser Reihenfolge die ersten sechs Zahlen entsprechen ließ [FVS. 32 A 12]? Hier möchte ich nicht mit Zeller I 5 443 [= I 6 550 f.] von „einem schwachen Versuche" der Zurückführung [des Physikalischen und Biologischen auf das Mathematische], sondern von einer höchst merkwürdigen Vorwegnahme hochwichtiger Lehren sprechen. Vgl. [über die Pythagoreer auch] L. Diog. VIII 25 [= FVS. I 4 p. XLII], insbesondere: ἐκ δὲ τούτων (nämlich aus den ihrerseits aus den Zahlen hervorgegangenen Punkten) τὰς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα, ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα. — Seinem Lehrer ist hier Aristoteles gefolgt; vgl. Metaph. *A* 2 982a 26 (αἱ ἐξ ἐλαττόνων [sc. ἐπιστῆμαι] ἀκριβέστεραι), desgleichen *M* 3 [1078a 9], Analyt. post. *A* 27, 87a 31 und De coelo Γ 1 299a 15 — Stellen, an denen die alle Klassifikation der Wissenschaften bedingenden Grundwahrheiten mit wunderbarer Prägnanz ausgesprochen werden. Es wäre der Mühe wert, die Weiterentwicklung der Lehre mit ihren Hauptetappen: Descartes (Vorrede der Principes, III 1 ed. Cousin) [= IX 2, p. 5 Adam et Tannery], Hobbes [De homine c. 9; Exam. et emend. math. hod., Dial. 1 etc.] (Opera lat. ed. Molesworth III 67, IV 28 u. a.), dann d'Alembert (vgl. Discours préliminaire de l'Encyclopédie) [daselbst I p. V f. d. Ausgabe 1751], Ampère (Essai sur la philosophie des sciences, Paris 1834) bis auf Comte und Spencer herab zu verfolgen. Einen schätzenswerten Anfang hat damit kürzlich Dilthey (Archiv XIII 358—360 und 466 ff.) [= Schriften II 356 ff. und 377 ff.] gemacht. Vgl. auch Edmond Goblot Essai sur la classification des sciences, Paris 1898. Die Widersprüche, die in der Behandlung dieses Themas bestehen, entspringen zum Teil daraus, daß der logischen Reihenfolge der Wissenschaften die zeitliche oder historische zwar in beträchtlichem Maße, aber nicht durchweg entspricht, während der dritte Gesichtspunkt, der didaktische, mit jenen beiden wenig gemein hat. Wie Platon hat übrigens auch Comte die Astronomie unmittelbar an die Mathematik gereiht. Den dagegen erhobenen Einwurf H. Spencers (vgl. Essays II 76) [d. Ausgabe 1891] hat Littré (Auguste Comte et la philos. posit. p. 294) abzuwehren sich bemüht. Selbstverständlich gehört die Astronomie im weitesten Sinne zur Physik. Anders die *astronomie mécanique*, die lediglich, wie L. es ausdrückt, *une étude de gravitation* ist. Als solche kann sie der irdischen Mechanik vorangehen, weil sie uns die Betätigung einer, wenn nicht der, mechanischen Grundkraft in unvergleichlich größerem Ausmaße und darum in minder gehemmter und eingeschränkter Gestalt vor Augen stellt.

2) [Φορὰ βάθους, VII 528de].

376 1) [Tim. 53a ff., 57c, 58b f., 63c ff.].

2) Vgl. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung³ 8 f. [=⁷ 9 f.], wo auf des Aristoteles Behandlung des Hebelproblems hingewiesen wird. Gemeint ist daselbst Μηχανικά c. 1 847ᵃ 11 ff.

3) Hier habe ich Staat VII 531ᵃ im Auge. Die Licht- und Schattenseiten von Platons wissenschaftlicher Geistesart werden gleichmäßig in dem ersichtlich, was Plutarch — Leben Marcells Kap. 14 (Vitae p. 364, 46 Döhner) und Quaestiones conviv. VIII 2, 1 [p. 718ᵉ ff.] (Mor. 876, 9 Dübner) — mitteilt. Platon sei über Eudoxos und Archytas erzürnt gewesen, weil sie Werkzeuge und Apparate statt bloßer Vernunftschlüsse zur Lösung eines Problems verwendet haben. Es war das allerdings ein rein geometrisches, das sogenannte delische Problem oder die Frage nach der Verdoppelung des Kubus. Platon wollte augenscheinlich der Geometrie den kaum gewonnenen deduktiven Charakter gewahrt wissen und sie nicht etwa in die alte, ägyptische Behandlungsweise zurücksinken sehen. Allein der Ausdruck hochmütiger Geringschätzung in Plutarchs Bericht [im Leben des Marcellus] (πολλῆς καὶ φορτικῆς βαναυσουργίας), der mit der soeben aus dem „Staat“ angezogenen gleichwie mit einer Stelle des Timäos, die uns noch beschäftigen wird, aufs beste übereinstimmt, gestattet uns weitergehende Schlüsse zu ziehen. Wären Archimedes oder Galilei Zeitgenossen Platons gewesen und hätten sie ihm ihre statischen und dynamischen Fundamentalversuche vorgeführt, sie wären damit schwerlich besser bei ihm angekommen als Eudoxos und Archytas. Vielleicht hängt Platons Schweigen über die zu seiner Zeit vorhandenen, eben von Archytas herrührenden Ansätze zu einer wissenschaftlichen Mechanik (vgl. L. Diog. VIII 83 [= FVS. 35 A 1]: οὗτος πρῶτος τὰ μηχανικὰ ταῖς μαθηματικαῖς προσχρησάμενος ἀρχαῖς μεθώδευσε) damit zusammen, daß der praktische Erfinder Archytas von den mathematischen Prinzipien einen nach Platons Meinung unzulänglichen Gebrauch gemacht hat.

4) Vgl. Rudolf Wolf Geschichte der Astronomie (Gesch. d. Wissensch. in Deutschland XVI) S. 286 ff. Auch Newcomb-Engelmann Populäre Astronomie S. 60. [„Deckenornamente“: Staat VII 529ᵇ; „10 000 Augen“: 527ᵉ].

377 1) Auf Symposion 211ᵈ⁻ᵉ gleichwie auf Phädros 250ᵈ verweisen hier Jowett und Campbell Platos Republic II 306. Vgl. ebd. 297 die gehaltreichen Bemerkungen über die Idee des Guten. [„Im Parmenides“: 130 ff.].

2) Mit dem Höhlengleichnis wird Buch VII des „Staates“ eröffnet.

379 1) [Die 4 Erkenntnisstufen: VI 509ᵈ ff.] Vgl. D. Peipers Die Erkenntnistheorie Platos S. 594 Anm. [Das unmittelbar Folgende nach VII 533 ᶜᵈ].

2) Die Anführung aus Royer-Collard entlehne ich Taine Les philosophes classiques du XIXème siècle en France⁷ 28. Die im Voranstehenden geschilderte streng empirische Denkweise [war auch dem Altertum nicht fremd: sie] ist [auch] uns bei Demokrit schon begegnet, vgl. I⁴ 301 § 9. Im abgelaufenen Jahrhundert ist dieselbe von niemand folgerichtiger und fruchtbarer vertreten worden als von J. S. Mill. Man vergleiche z. B. System der Logik Buch III Kap. 12 „Von der Erklärung von Naturgesetzen“, insbesondere den Schluß (§ 6 = Ges. Werke III² 188 f.).

381 1) Wir dürfen es Platon hoch anrechnen, daß er die „hinkende“ Einseitigkeit des bloßen Sport- und Jagdliebhabers nicht stärker mißbilligt als jene, die sich nur um die Pflege des Geistes und gar nicht um jene des Körpers

kümmert (VII 535d: χωλὸς δὲ καὶ ὁ τἀναντία τούτου μεταβεβληκὼς τὴν φιλοπονίαν). Nicht minder bezeichnend ist es, daß er auch bei der Auswahl der Herrscher neben den Charaktereigenschaften nach Möglichkeit auch die Wohlgestalt berücksichtigt wissen will: τοὺς δὲ γὰρ βεβαιοτάτους καὶ τοὺς ἀνδρειοτάτους προαιρετέον, καὶ κατὰ δύναμιν τοὺς εὐειδεστάτους (535a). Hier ist der asketische Verfasser des Phädon wieder ganz und gar Hellene geworden.

2) Man vergleiche IX 576d, dann 580b. Höchst bedeutsam ist IV 445d wegen der ausdrücklichen Erklärung, daß der Idealstaat ebensowohl Königtum als Aristokratie heißen kann. So werden denn in der Tat 587d der ἀριστοκρατικός und der βασιλικός identifiziert, und die Timokratie, die erste entartete Regierungsform, läßt Platon VIII 544e und 545c aus eben jener Aristokratie entspringen. Ich vermag daher keineswegs Zellers Erklärung beizustimmen, es sei Platon hier nur um die Wertabstufung oder die „ideale" und ganz und gar nicht um die „geschichtliche Entwicklung" zu tun, „was Aristoteles . . . . in seiner Kritik Polit. V 12 vollständig verkannt" habe (II 1⁴ 925). Es kommt uns, so meine ich, nicht zu, Platon von den Widersprüchen, in die er sich [hier] allerdings verwickelt, zu befreien; oder doch nur insoweit, daß wir ihm den Gedanken leihen, das patriarchalische Königtum der Vorzeit bilde die bedeutendste Annäherung an den Idealstaat.

382 1) Daß die Analogie zwischen den staatlichen und den individuellen Typen *begins to fail more and more*, haben Campbell und Jowett [III 392] zu VIII 559d mit vollem Recht bemerkt.

2) Über die platonische Zahl (Staat VIII 546b-c) ist in alter und neuer Zeit unendlich viel geschrieben worden. Erst seit kurzem kennen wir den Kommentar des Proklos (410—485 n. Chr. G.) zu dieser Stelle (Procli in Platonis rem publ. comment. II 36 ff. Kroll mit wichtigen Erläuterungen des ungemein sachkundigen Hultsch ebd. S. 400 ff.) und durch seine Vermittlung lernen wir die Verhandlungen der antiken Gelehrten über diesen schwierigen Gegenstand kennen, dessen endgültige Lösung noch immer nicht gewonnen ist, zu dessen Aufhellung aber das Beste schon vorher von Hultsch geleistet war (Zeitschr. f. Mathem. u. Physik XXVII). Eine neue Bemühung um die Lösung des Problems bei Dr. Georg Albert (Die platonische Zahl, Wien 1896, [ferner: Der Sinn der platonischen Zahl, Philologus LXVI, und: Die platonische Zahl als Präzessionszahl, Leipzig u. Wien 1907]). Man vergleiche auch Fritz Hommel in der Beilage zur Münchener Allg. Zeitung 1907 Nr. 57 und dieser beiden Gelehrten Erklärungen ebd. Nr. 69. Ein Lösungsversuch, den Paul Tannery vorgebracht, später aber selbst aufgegeben hat, in dessen Mémoires scientifiques, publiés par Heiberg et Zeuthen, Paris 1912, I p. 12 ff. [Tannerys spätere Arbeiten über diesen Gegenstand ebenda II p. 98 ff. und III p. 188 ff.].

3) Ich denke hierbei an K. F. Hermanns Aufsatz Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, Ges. Abhandlungen usw. 132 ff. — Zum Folgenden vgl. die Anspielung 548a. Über die Umgehung des spartanischen Verbotes von Geldbesitz [durch Hinterlegung von Gold und Silber außerhalb der Landesgrenzen] handelt Poseidonios bei Athenaeus VI, 233 F, und darauf bezieht sich vermutlich auch die Inschrift Inscr. Gr. antiquiss. (Röhl) n. 68.

383 1) [Bloße „Konsumenten“, Staat VIII 552^{b}: οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀναλωτής. Das Folgende nach 553^{a} ff.].

384 1) Über die Gesetzgebung des Philolaos vgl. Aristoteles Polit. *B* 12 1274^{a} 31 ff.

2) Das Gesetz des Rückschlages [μεταβολή] wird Staat III 388^{e} angedeutet, 563^{e} ausgeführt. Der Rückschlag gegen athenische Vielseitigkeit und Individualität am nachdrücklichsten ersichtlich in der immer wiederholten Betonung der Arbeitsteilung, z. B. III 394^{e} und 397^{e}, und in der Verherrlichung des Gemeinlebens Staat V 462^{b} oder Gesetze V 739^{c-d}.

385 1) Über diesen Anklang vgl. Anmerkung 1 zu S. 349.

2) Zum Überschwang der Bildersprache vergleiche man vor allem 560^{a-b}. Die Verurteilung der Phantasie X 603^{a}.

386 1) [Staat IX 577^{ab}].

388 1) Im Anschluß an Joël und an Endt (Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen, Wiener Studien XXIV S. 1—69) hat H. Gomperz Archiv XIX S. 566 ff. und Wiener Studien XXVII 175 f. auf vielfache Anklänge an diese Schilderung des Tyrannen bei Xenophon, Isokrates, Aristoteles und auch in Dions 6. Rede hingewiesen. Den hieraus gezogenen Schlüssen auf ein antisthenisches Vorbild vermag ich [indes] nicht zu folgen.

2) Hier mag auf die überaus kunstvolle Weise hingewiesen werden, mit welcher der Verfasser des „Staates“ IX 576^{c} zum Urproblem dieses Werkes zurückkehrt mittelst der Worte: ἆρ' οὖν . . . . . ὃς ἂν φαίνηται πονηρότατος, καὶ ἀθλιώτατος φανήσεται; ein geringerer Schriftsteller hätte eines äußerlichen Notbehelfes nicht entraten können. Ein solcher wäre mit einer Wendung wie: „nun wollen wir wieder die alte Frage aufnehmen, ob Gerechtigkeit den Gerechten beglückt“ von der langen geschichtsphilosophischen Digression, die das ganze 8. Buch und die ersten Abschnitte des 9. einnimmt, zu jener Grundfrage zurückgekehrt. Hier ergibt sich die Anknüpfung ganz ungesucht und wie von selbst. Aber sie ist freilich, wenn wir genau zusehen, nur dadurch ermöglicht, daß nach der letzten der entarteten Regierungsformen, der Tyrannis, die Persönlichkeit des Tyrannen so eingehend geschildert wurde. Und das Recht dazu hat sich Platon wieder durch die vorangehende durchgreifende Parallelisierung der verschiedenen Staatsformen mit den sie vertretenden Menschentypen erworben. Eine Parallelisierung, bei der es nicht immer ohne alle Gewaltsamkeit abging, am wenigsten dort, wo das Emporkommen der Demokratie aus [den umstürzlerischen Bestrebungen verarmter Jünglinge] des demokratischen Typus abgeleitet ward. Vielleicht dürfen wir sagen, daß dieser ganze *modus procedendi* nicht zum mindesten durch künstlerische Rücksichten bedingt war, und daß jene früheren Gewaltsamkeiten mit dazu dienen sollten, die Rückkehr vom geschichtsphilosophischen zum moralphilosophischen Thema zu erleichtern und sie von jedem Anschein der Gewaltsamkeit zu befreien.

3) J. S. Mill in einer verwandten Erörterung: nämlich „Utiliarianism“[1] ch. 2 p. 12 (Ges. Werke I 136).

391 1) Die Parallele in unserer Gegenwart liefert Leo Tolstoi, der auch geradezu Platon zustimmt: Gegen die moderne Kunst [XI Ende] (Berlin [1898] S. 152 f.).

392 1) Des an dieser Stelle (X 608[d] ff.) vorgetragenen Unsterblichkeitsbeweises haben wir bereits am Schluß unseres Phädon-Kapitels S. 346 gedacht. Aus dem Umstande, daß Glaukon von der Unsterblichkeit der Seele zuvörderst ganz und gar nichts gehört haben will, hat man weitgehende, auf die Komposition des „Staates“ bezügliche Schlüsse gezogen. Diese Schlüsse scheinen wieder zu viel zu beweisen! Konnte Platon, so mag [freilich] jemand fragen, die Unsterblichkeitslehre hier „wie ein Paradoxon“ einführen, um Rohdes Ausdruck (Psyche II[2] 267) zu gebrauchen, nachdem er sie im Gorgias und im Kriton vorausgesetzt, im Phädros und im Phädon so eingehend begründet hatte? Und doch wird sich niemand entschließen, das 10. Buch des Staates all diesen Werken zeitlich voranzustellen. Wäre das doch eine Anordnung, die sich sofort durch entscheidende Argumente als unmöglich erweisen ließe. Zu allem Überfluß steuert der Wortlaut jener Erörterung selbst der Annahme, als ob Platon die Seelen- und Unsterblichkeitsfrage hier zum erstenmal behandelte. Lesen wir doch 611[b] nicht nur das Sätzchen ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή, sondern sofort auch: ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν. Beides weist fast sicherlich auf den Phädon zurück (vgl. Anmerkung 1 zu S. 340). Daß die Unsterblichkeitsfrage hier wie ein ganz neu auftauchendes Problem erscheint, das ist und bleibt seltsam, gleichviel welche Reihenfolge der Bücher des Staates wir für die ursprüngliche halten mögen. Diese Seltsamkeit findet ihre Erklärung zum Teil darin, daß die Einführung eines neuen Arguments durch ihr vorangehende Äußerungen des Zweifels am besten motiviert wird, und daß seine Beweiskraft sich von der Folie eines stark ausgesprochenen Unglaubens am besten abhebt. Mit diesem Kunstgriff hat aber der große Künstler diesmal in der Tat über das Ziel geschossen. Er hat die schriftstellerische Ökonomie eines Teiles auf Kosten der Ökonomie des Ganzen gefördert. Man mag es geradezu einen Verstoß nennen, daß Platon seinen Bruder Glaukon in Buch VI mehrfachen, den Unsterblichkeitsglauben in sich schließenden Doktrinen zustimmen (496[e], 498[c-d]) und ihn im Buch X diesen Glauben vorerst ablehnen läßt. Aber dieser Verstoß erteilt uns keinerlei verläßliche Belehrung über die zeitliche Abfolge der Bücher. Er lehrt uns nur, daß dem Verfasser des weitschichtigen Werkes, das ihn eine lange Reihe von Jahren hindurch beschäftigt hat, nicht jederzeit alle Einzelheiten seines Planes gegenwärtig waren, und daß seine endgültige Revision an Sicherheit und Genauigkeit einiges zu wünschen übrig ließ. Hier noch ein letztes Wort über die Komposition des Staates. Denjenigen, welche die Bücher VIII und IX früher verfaßt glauben als VI und VII, ist auch das Folgende zu erwidern. Es ist ganz unrichtig, daß VIII und IX sich unmittelbar an die früheren Bücher anschließen. Die Bevorzugung der Philosophie, des Wissens von den ewigen Wesenheiten, die gegen Ende von Buch IX so stark hervortritt, daß sie geradezu zu einer Konfundierung des moralisch Hochstehenden oder Gerechten mit dem Philosophen führt und selbst den βασιλεύς kaum mehr von diesem unterscheidet (vgl. vor allem 587[ab]), setzt die Abschnitte, welche von der Ideenlehre handeln, unbedingt voraus. Es darf schlechterdings unmöglich heißen, daß diese Partien in unmittelbarem Anschluß an jene verfaßt seien, die von philosophischer, ja intellektueller Bildung überhaupt nichts wissen und sich mit Musik und Gymnastik als den Bildungsmitteln auch des herrschenden Standes begnügen.

393 1) [Staat X 619[a]].

Zu Buch V, Kap. 13.

394 1) Man vergleiche die wichtige Stelle Staat IX 590[c-d]. — Zum Folgenden vgl.: *The lower classes have no real place in the Republic; they fade away into the distance* (Jowett und Campbell, Plato's Republic III p. 224).

2) Vgl. Staat II 374[b] und IV 421[c] ff. Zum Folgenden vergleiche IX 590[c].

3) Die Stelle des Gorgias: 512[b] ff. Zum Folgenden vgl. Staat VIII 549[a], dann V 469[c] ff., ferner 470[b] ff.

395 1) Vgl. II 417[a] ff.

2) [III 416[d]]. Vgl. Xenophon Respubl. Lacedaem. 6., 4.

396 1) Das Bild von den Hunden und Wölfen III 416[a].

2) Die bedeutsame Äußerung in den „Gesetzen" V 739[c-d], ergänzt durch XII 942[a] ff.

397 1) Diese Stelle und die unmittelbar vorher erwähnten Staat VIII 561[c] ff. und 557[d]. Meine Übersetzung schließt sich mehrfach derjenigen von Oncken an: Staatslehre des Aristoteles I 118.

2) Ich denke hier an Toqueville's Démocratie en Amérique und an J. S. Mills Die Freiheit.

398 1) Mit „Vornehmheit" gebe ich die μεγαλοπρέπεια wieder, die Staat III 402[c] u. VII 536[a] neben der σωφροσύνη und ἀνδρεία erscheint. Wenn auch die Bevorzugung des Hochsinns nicht „begrifflich gerechtfertigt" ist, so kann doch die Menschheit Platon für diese Erweiterung des Kreises moralischer Idealbegriffe nur im höchsten Maße dankbar sein, zumal in einem demokratischen Zeitalter, welches die natürliche Tendenz besitzt, dem, was Engländer die *„huckstering virtues"* nennen, ein ungebührliches Übergewicht zu verschaffen. Ein „Volk von Denkern" hat Platon „ein Unding" genannt (Staat VI 494[a]: φιλόσοφον . . . πλῆθος ἀδύνατον εἶναι); ein Volk von Hochgesinnten wäre ihm nicht glaublicher erschienen.

2) Die Stelle der „Gesetze": XI 918[c] ff.

399 1) Die Anführung aus Staat IV 441[de].

2) Κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν (V 457[b]).

400 1) Die Stellen des „Staates" sind IV 420[b] u. V 465[d] ff. Die Kritik des Aristoteles [an der ersteren dieser Stellen] liest man Politik *B* 5 Ende [1264[b] 15]. Ich kann in ihr nicht mit Campbell und Jowett III 162 f. ein „gänzliches Mißverstehen" [Platons] sehen, denn der Einwand, der Staat könne nicht glücklich sein, ohne daß auch seine Bürger es wären, trifft Platons Bemerkung wirklich. Aber freilich hätte ein durchaus loyaler Kritiker die Tatsache nicht verschwiegen, daß Platon seinem Idealstaat die Eigenschaft zuschrieb, auch die einzelnen Bürger zu beglücken.

2) Διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα Staat V 464[d].

401 1) Analogien des Tierlebens: so Staat V 451[d], 459[a] ff., 466[c] f., 467[b]. Vgl. auch Gesetze VII 814[b]. Auch gegen die Knabenliebe und für die strenge Monogamie wird in den Gesetzen VIII 836[c] und 840[d-e] das Beispiel der Tierwelt verwertet. — „Gesetze": VII 805[ab].

2) Zur Einschränkung der Heilkunst vgl. Staat III 405[c] ff., zur Abhärtung hauptsächlich Gesetze XII 942[d-e]. — Zum Folgenden vgl. Staat X 606[b-d]; auch 603[e] ff. und II 387[d] ff.

402 1) Vgl. L. Diog. IV 22 u. Index Acad. hercul. col. XV [3 p. 55 Mekler]. (Es ist eine Äußerung des Arkesilaos, berichtet von dessen Zeitgenossen Antigonos von Karystos) [v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos S. 67].

2) Über Pheidon vgl. Aristoteles Polit. *B* 6 1265^b 12. Er wollte τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν ebenso wie deren Landbesitz unverändert erhalten. — Über Kindesaussetzung u. dgl. vergleiche Staat V 459^d, 460^c u. 461^{a-c}. Die kaum minder strengen Vorschriften des Aristoteles Pol. *H* 16. Vgl. über diesen Gegenstand die lehrreichen Bemerkungen von Grote Plato III 229 ff.

3) Die aristotelische Kritik des „Staates" Polit. *B* 1—5, desgleichen *E* 12, 1316^a 1 ff., die der „Gesetze" *B* 6—7. Die Anführung aus *B* 5, 1263^b 15.

403 1) All das billigt Aristoteles: Pol. *B* 5, 1263^a 30 ff. Das Zitat aus Xenophon: Respubl. Laced. 1, 7—10. Statt von der griechischen Vorzeit hätte ich von der arischen Urzeit sprechen können; man vgl. jetzt in O. Schraders Real-Lexikon der indogermanischen Altertumskunde die Artikel „Keuschheit" und „Zeugungshelfer".

2) Herodot: IV 104. Nicht völlig belanglos ist auch des Euripides (Protesilaos-) Fragm. 653: κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν γυναικεῖον λέχος. Freilich müßte man die dramatische Situation, aus der dieser Ausruf erwachsen ist, kennen, um seine Bedeutung zu bemessen. (Vgl. verwandte Paradoxien Hippolyt 618 ff. und Medea 573 ff.) Vielleicht sollte die Intensität der Gattenliebe getadelt werden, die Laodameia ihrem Gemahl in den Tod folgen hieß. Der Vers zeigt zum mindesten ebenso wie die tollen Späße der Ekklesiazusen, daß derartige Gedanken dem athenischen Publikum jenes Zeitalters nicht völlig fremd waren. Die einst verbreitete Meinung, daß Aristophanes in der soeben genannten Komödie Platon und seinen „Staat" vor Augen hatte, mit dem Korollar, daß ein Teil dieses Werkes schon 392 veröffentlicht war, kann als abgetan gelten. Man vergleiche den hierauf bezügl. Aufsatz H. Dietzels in der Zeitschr. f. Gesch. u. Lit. d. Staatswischensch. I Leipzig 1893 S. 373 ff., Zellers eingehende Erörterung II I^4 551 ff. und Ivo Bruns' Schriftchen Frauenemanzipation in Athen, Kiel 1900, S. 22—25 [= Vorträge und Aufsätze S. 182—185]. Die Hauptsache ist, daß Aristophanes [Eccl. 579] den Frauen-Kommunismus als einen bis dahin unerhörten Gedanken bezeichnet, und daß das Publikum die mit keiner Silbe angedeutete Beziehung auf Platon unmöglich hätte erraten können; ferner, daß auch schon die im Jahre 411 aufgeführte Lysistrate [V. 453, 494, 671 ff.] Äußerungen enthält, die an die platonische Frauenemanzipation anklingen, ohne daß doch jemand den damals 16jährigen Platon dafür verantwortlich machen könnte. Endlich hat sich auch die als Stütze für diese Kombination verwendete Angabe des Gellius (Noct. Att. XIV 3, 3/4), zwei Bücher des Staates seien selbständig veröffentlicht worden, und Xenophon habe ihnen die Cyropädie polemisch entgegengestellt, als völlig unhistorisch erwiesen; vgl. Zeller a. a. O. 488 und die reiche Literatur, die Martin Herz in seiner Ausgabe des Gellius II 206 anführt. Entscheidend ist hier der Umstand, daß die ersten zwei Bücher des Staates kein Wort von jenen Reformvorschlägen enthalten, die Aristophanes in den Ekklesiazusen verspotten soll. Überdies ist ganz und gar nicht abzusehen, wie Platon diese einleitenden Bücher als ein selbständiges Werk veröffentlichen konnte. Richtig hingegen scheint die Bemerkung des Gellius a. a. O. und des L. Diog. III 34, daß die Worte der „Gesetze" III 694^c: παιδείας δὲ ὀρθῆς οὐχ ἧφθαι τὸ παράπαν (sc. τὸν Κῦρον)

einen Hieb auf jenes Werk des Xenophon oder auch auf den „Kyros" des Antisthenes bedeuten.

404 1) Aristoteles über verschiedene Arten des Boden-Kollektivismus: Polit. *B* 5 1263ª 1—8; Frauengemeinschaft bei afrikanischen Völkern ebd. *B* 3 1262ª 19. Vgl. Herodot IV 172 über die (libyschen) Nasamonen und die Massageten.

2) Das merkwürdige Wort des Aristoteles: ὅτι χρὴ προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν (was nicht mit Bernays Ges. Abhandlungen I 177 in ἔθνεσιν zu ändern ist, vgl. Vahlen, Zeitschr. f. österr. Gymn. XXI 829 f.) [= Ges. philol. Schriften I 288 ff.]: [Pol. *B* 5] 1264ª 1.

3) An [Priestley's „Our present being] is [but the] infancy [of man" (Institutes of natural and revealed Religion, Part I, Ch. 3 = Works II p. 59)] gemahnt z. B. Lubbock Prehistoric times² p. 490: In reality we are but on the threshold of civilization. Ähnliche Wendungen begegnen in den Schriften von Guizot und J. S. Mill, von Maine und Tylor nicht selten.

405 1) Die zwei Äußerungen des Aristoteles [Pol. B 3] 1262ª 13 und [B 4] 1262ᵇ 15. Grotes Polemik dagegen Plato III 220 Anm.

2) Aristoteles [Pol. B 5] 1264ª 24: ἐν μιᾷ γὰρ πόλει δύο πόλεις ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ ταύτας ὑπεναντίας ἀλλήλαις, verglichen mit Staat VIII 551ᵈ: τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκῃ εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ, ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις und IV 422ᵉ: δύο μὲν . . . . πολεμία ἀλλήλαις, ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων.

3) Ich will das Inkareich nicht genannt haben, ohne an eine Analogie der alt-peruanischen mit der platonischen Ehegesetzgebung zu erinnern. Nach Prescott History of the conquest of Peru (New York 1847) I 112—115 wurden alljährlich sämtliche im Alter von 18—20 Jahren stehenden Mädchen mit den 24jährigen Jünglingen von Staats wegen vermählt und mit einem Stück Land ausgestattet, welches nach der Geburt jedes Kindes einen Zuwachs erfuhr. Aber freilich, es soll die Zustimmung der Eltern erforderlich gewesen und auch der Wunsch der Betreffenden nicht unberücksichtigt geblieben sein.

406 1) „Pedantokratie": dieser Ausdruck ist von J. S. Mill geschaffen und von Comte angenommen worden; vgl. deren neuerlich veröffentlichten Briefwechsel Paris 1899 an vielen Stellen.

2) Aus Otto Ludwigs Genofeva-Fragment (Dramat. Fragmente, Berl. 1891 S. 275). — Vorher: Euripides Fragm. 21, 3 f.

407 1) Nicht mehr beispiellos nenne ich die Vergesellschaftung der Produktionsmittel auf Grund der Mitteilungen Franz Oppenheimers (in Julius Wolffs Zeitschrift f. Sozial-Wissenschaft II, 194 ff.) über die gelungenen Versuche dieser Art, deren Schauplatz Süd-Kalifornien noch mehr als der Mormonenstaat ist.

2) Über die Pefektionisten von Oneida vgl. Charles Nordhoff The communistic societies of the United States, London 1875, p. 259—301, insbesondere p. 276 und 291. Die sonstigen diesen Gegenstand betreffenden Publikationen, darunter eine Erwiderung J. H. Noyes' selbst auf W. Hepworth Dixons Darstellung in seinem „New America", können unberührt bleiben. Auf diese Parallele hat neuerlich (1902) auch Lewis Campbell hingewiesen in seiner kleinen, aber ungemein wertvollen Monographie: Plato's Republic, p. 103 und 115.

408 1) Äschines: diesen Sokratiker hat unsere Darstellung bisher nur flüch-

tig gestreift: 1[4] 354 [und oben S. 331]. Von ihm handelt L. Diog. II c. 7. Die wenig zahlreichen Bruchstücke gesammelt von K. F Hermann De Aeschinis Socratici reliquiis Göttingen 1850 (ergänzt durch Hirzel Der Dialog I, 138 f.; ebendort auch eine lichtvolle Charakteristik 129—140) [und jetzt von H. Krauss, Aeschinis Socratici reliquiae, Leipzig 1911, und H. Dittmar, Aischines von Sphettos (Philol. Untersuchungen... XXI), Berlin 1912 S. 266—296]. Scheinbar kunstlose, in Wahrheit überaus kunstvolle Detailmalerei zeigen uns die Überreste seiner Dialoge. Das Altertum erblickte in ihnen das getreueste Nachbild der wirklichen Gespräche des Sokrates [vgl. besonders Demetrius de eloc. p. 61 Radermacher und Aristides II 24, 15 Dindorf = Test. VI und XXX Krauss = S. 262 und 260 Dittmar]. Ihr Inhalt war zum Teil politisch, wie denn das Lob des Themistokles in Aeschines' „Alkibiades" [Frg. 1—2 Krauss = 7—8 Dittmar] einen breiten Raum einnahm. In sehr üblem Lichte zeigt seine Persönlichkeit der Rest einer Anklagerede des Lysias. Danach hätte er einer alten Frau, „deren Zähne man leichter zählen konnte als die Finger einer Hand", hofiert, sie beschwindelt und ihre Familie an den Bettelstab gebracht (bei Athenaeus VIII 611 D ff.) [Lysias Frg. 1 Thalheim = Äschines Test. IV Krauss = S. 256 ff. Dittmar]. Besser beglaubigt ist sein langer Aufenthalt am Hofe Dionysios' II. (L. Diog. II 63) [Test. I Krauss = S. 252 Dittmar], wo er mit Platon zusammentraf. Ihr Verhältnis wird von verschiedenen Gewährsmännern sehr verschieden dargestellt. Der Meldung des L. Diog. II 61, Platon habe Äschines am syrakusanischen Königshofe ignoriert, steht Plutarchs Bericht (De adulatore et amico c. 26 [p. 67[c] ff.] Mor. p. 81, 14 Dübner) [Test. XIV Krauss = S. 250 f. Anm. Dittmar] schnurstracks gegenüber, und dieser findet an der Tatsache, daß Platon Äschines zweimal erwähnt — Apologie 33[e] und Phädon 59[b] —, eine gewisse Stütze. Daß dessen Dialog „Aspasia" [Frg. 8 ff. Krauss = Frg. 15 Dittmar] den in unserem Text ihm zugeschriebenen Inhalt besaß, scheint zweifellos; vgl. Natorp Philologus LI 489 ff. und v. Wilamowitz Hermes XXXV 551 ff. Letzterem vermag ich jedoch darin nicht beizustimmen, daß daraus für die historische Aspasia nichts folge. Wäre es doch einem Wunder gleich zu achten, wenn drei Schriftsteller (Platon, Xenophon und Äschines) sich in der Fiktion vereinigt hätten, der Lebensgefährtin des Perikles eben das beizulegen, was wir von vornherein mindestens mit Wahrscheinlichkeit bei ihr erwarten können, nämlich hohe Bildung und geistige Bedeutung. Denn auch die Auskunft kann ich nicht gelten lassen, daß das Lob der Aspasia bei Xenophon (Oecon. III 14) nur ein Kompliment für Äschines sei, „in dessen Dialog Aspasia dem Xenophon und seiner jungen Frau gegenübertrat". Das will mir keineswegs als „evident" erscheinen. Denn wäre v. Wilamowitzens Auffassung der Aspasia die objektiv richtige, so konnte es Xenophon gar nicht erwünscht sein, sich und insbesondere seine wirkliche oder fiktive junge Gemahlin mit ihr in einem Gespräch vereinigt zu finden.

409 1) Xenophons Schilderung Oecon. VII 4 ff. wird gut verwertet von Ivo Bruns in seiner oben erwähnten kleinen Schrift „Frauen-Emanzipation in Athen" S. 29 [= Vorträge und Aufsätze 190 ff.]. Belochs Behauptung, es habe „der griechischen Frau . . . nicht an Freiheit der Bewegung gefehlt" (Griech. Geschichte III 1[1], 425), scheint mir, wenigstens was Athen betrifft, so wenig begründet wie der ebd. Anm. 1 gegen Rohde gerichtete scharfe Tadel.

411 1) Der Vergleich des Individuums mit der πόλις und die daran geknüpfte Mahnung findet sich Staat IX 591[ef].

Zu Buch V, Kap. 14.

414 1) Unsere Hauptquellen sind Plutarchs Lebenbeschreibung des Dion und die hierher gehörigen Abschnitte von Diodors Buch XVI.

415 1) Die hier und im Folgenden gegebenen Details sind Plutarchs Dion, c. 13 und 14 (Vitae 1148 f. Döhner), entnommen.

2) Unhistorisch ist jedenfalls das Wort τυραννίδα bei Plut. c. 13 (1149, 8 Döhner) [= V 11, 11 Sintenis], das damals längst einen gehässigen Klang besaß, Der offizielle Herrschertitel Dionysios' II. wird allerdings nicht βασιλεύς, sondern ἄρχων oder ἡγεμών gewesen sein. Σικελίας ἄρχων heißt Dionys I. in einem athenischen Dekret (C. I. A. II 51. Vgl. Ad. Wilhelm, Wiener Jahreshefte III 170 und U. Köhler, Athen. Mtiteilungen I 19).

416 1) George Grote (History of Greece XI 103) beruft sich für seine Auffassung allerdings auf Platons 3. Brief 315[d] [und 319[bc]]; doch müßte die Authentizität des Briefes vollständig gesichert sein, wenn wir berechtigt wären, aus ihm Belehrung selbst über Platons Gedanken und Absichten zu schöpfen.

2) [Platons 7. Brief 338[a]. Das Folgende nach Plutarch, Leben Dions, c. 16 bis 20. Platons Zusammentreffen mit Dion in Olympia erwähnen Platons Briefe: II 310[cd] und VII 350[b]].

418 1) Speusipp: vgl. Plutarch Dio c. 22 (Vitae 1153, 28 D.). Helikon: Die von ihm vorhergesagte Sonnenfinsternis (Plutarch Dion c. 19 = 1152, 11 D.) muß mit der in Oppolzers Kanon der Finsternisse als Nr. 2035 verzeichneten vom 12. Mai 360 identisch sein. Des Xenokrates Zechsieg beim Kannenfest wird kurz berührt von L. Diog. IV 8, ausführlich geschildert im Index Acad. herc. col VIII 35—IV 7 [p. 43—45 Mekler] (behandelt vom Verf. in den Zeller gewidmeten philosophischen Aufsätzen S. 143). [Zusammentreffen mit Eudoxos in Syrakus: Aelian V. H. VII 17; vgl. L. Diog. VIII 86 f.].

2) Im historischen Detail weist Diodors Erzählung erstaunliche Abweichungen von der plutarchischen auf. Eine Hauptquelle Diodors war Ephoros. Plutarch hat insbesondere Timonides benutzt, daneben führt er für einzelnes Ephoros und Theopomp an und mit wohlberechtigtem Mißtrauen den tadelsüchtigen Timäos. Daß dieser eine Quelle des Cornel. Nepos war, ist anerkannt (vgl. Holm Sizilien im Altertum II 374 f.) auf Grund der Übereinstimmung von C. Nepos Dio § 2 mit Plutarch c. 6, wo Timäos angeführt wird. Unsere Überzeugung jedoch, daß die bei Nepos allein vertretene ungünstige Beurteilung Dions nur der Gehässigkeit des Timäos entstammt, vermögen wir hier nicht eingehend zu begründen.

3) Eudemos: [Plutarch Dio c. 22]; vgl. [über des Aristoteles Elegie auf ihn] die Anm. 1 zu S. 55. Auch von einem Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς betitelten Gespräch des Aristoteles sind uns nicht unansehnliche Reste erhalten (Berliner Akademie-Ausgabe 1479[b] ff.) [= Frg. 37 —48 Rose]. — Timonides: vgl. Plutarch [ebenda und] c. 35 (1161, 22 D). Daß Kallippos zum platonischen Kreise gehörte, ist unbestritten. Der 7. platonische Brief 333[e] u. danach Plutarch c. 54 Anfang (1170, 37 D.) wollen diese Zugehörigkeit einschränken, der übelwollende Athenaeus (XI, 508E f.) hingegen die Einschränkung nicht gelten lassen; das eine ist so

begreiflich wie das andere und volle Sicherheit in solch einem Falle kaum erreichbar.

419 2) Je größer die Abweichungen in der Darstellung Plutarchs und Diodors sind, um so schwerer wiegt ihre Übereinstimmung in der Beurteilung von Dions Charakter. Ja die Äußerungen des, so viel man sehen kann, nicht von Platonikern beeinflußten Diodor klingen noch enthusiastischer als diejenigen Plutarchs. Man vgl. Diodor XVI 6, 4; 20, 2. Grotes Darstellung XI, 168 ff. beruht ausschließlich auf jener von uns als völlig unzuverlässig erkannten und jedenfalls vollständig vereinzelten Darstellung des Cornelius Nepos.

420 1) Vgl. Plutarch Dio c. 53 (1170, 14 D.): μεταπέμπεται δὲ ἐκ Κορίνθου συμβούλους καὶ συνάρχοντας —. Die Notiz über Dions Münzprägung entnehme ich Bury's History of Greece (London 1900 p. 672). Die Hauptquellen für das Folgende sind Plutarchs Leben des Timoleon und Diodor XVI 66 ff.

421 1) Hier befinde ich mich in Übereinstimmung mit Beloch Griechische Geschichte II 578 [= III 1 ² 580] ff., der sich über die durch Timoleon begründete Verfassung vielleicht zu bestimmt, aber gewiß im wesentlichen richtig ausspricht (S. 587 ff.) [= III 1 ² 589 f.]. Die „demokratischen Gesetze" bei Diodor XVI 70, 5 sind nach dem Zusammenhange mehr auf die Straf- und Zivil-Gesetzgebung als auf die Verfassungsordnung zu beziehen. Gegen ein wirklich demokratisches Regiment spricht die gleich darauf erwähnte Einsetzung des Priestertums des olympischen Zeus als der ἐντιμοτάτη ἀρχή. Dem etwaigen Einwurfe, dieses Priesteramt sei mit äußerem Glanz umgeben, aber kein reeller Machtfaktor gewesen, entzieht Diodor selbst den Boden durch die Bemerkung: τῶν γὰρ Ῥωμαίων μεταδόντων τοῖς Σικελιώταις τῆς πολιτείας ἡ τῶν ἀμφιπόλων ἀρχὴ ἐταπεινώθη, was doch auf eine mehr als bloß nominelle Bedeutung dieses Amtes hinweist. Der von Dion geplanten gemischten Verfassung (Plutarch Dio c. 53 = Vitae 1170, 20 D.) kann nach allem, was wir wissen, die unter Mitwirkung korinthischer Gesetzgeber hergestellte Verfassungsordnung des Timoleon (Plut. Timol. c. 24 = Vitae 296, 47 D.) nicht sehr unähnlich gewesen sein. Wie wir in Timoleon den Fortsetzer der Politik Dions erblicken dürfen, so hat Agathokles die Tradition des Demagogen Herakleides wieder aufgenommen. Nachdem die Reichen und Angesehenen teils niedergemetzelt, teils verjagt waren, — nach dieser „Säuberung der Stadt" hat Agathokles, sobald er zum Diktator (στρατηγὸς αὐτοκράτωρ) gewählt war, den Mittellosen sofort auch Schuldentilgung und Landverteilung verheißen (Diodor XIX 9, 1—5).

Zu Buch V, Kap. 15.

422 1) Ich denke hier an Staatsmann 296b ff. [Rückblicke auf den Parmenides: vgl. unten Anm. 1 zu S. 426].

423 1) Die Echtheit des Euthydem ist seit Ast [Platons Leben 408 ff.] mehrmals angefochten worden. Der Dialog ist von Thrasyllos und daher wohl mittelbar von Aristophanes bezeugt. Die mehrfachen Anklänge bei Aristoteles (vgl. Überweg Untersuchungen 174 f. und Bonitz Platonische Studien ³ 135 Anm. 27) können nicht als die Echtheit geradezu beweisend gelten, da die hier erörterten Sophismen sicherlich nicht durchweg Erfindungen Platons sind. Von erheblichem Gewicht ist die schon erwähnte polemische Schrift des Kolotes Πρὸς τὸν Πλάτωνος Εὐθύδημον (vgl. Anm. 1 zu S. 222), von der wir nur den Titel kennen. Der

Euthydem ist daher alles in allem nicht besser und nicht schlechter bezeugt als etwa der Protagoras; doch sind niemals ernst zu nehmende Gründe gegen seine Echtheit vorgebracht worden.

2) Euthydem und Dionysodor sind reale, wenn auch gar wenig bedeutende Persönlichkeiten. Vgl. für ersteren Aristoteles Soph. elenchi 20 (177ᵇ 12); Rhetorik *B* 24 (1401ᵃ 26); Platon Kratylos 386ᵈ; Dionysodor wird als Lehrer der Kriegswissenschaft von Xenophon Mem. III 1, 1 erwähnt. Die zuerst von Schleiermacher (II 1 ³ 276) wahrgenommene Polemik gegen Megariker und Antisthenes ward in betreff des letzteren ins einzelne verfolgt von K. Urban: Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den platonischen Schriften, Königsberger Gymnasial-Programm 1882 [S. 8 ff.].

3) Diese Stelle des Euthydem (304ᵈ ff.) hat mannigfache Deutungen erfahren, die man in Winckelmanns Spezialausgabe dieses Dialogs [Leipzig 1833] p. XXXIV ff. verzeichnet findet. Den meisten Beifall hat die (1805 von Schleiermacher in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Gespräches [Platons Werke II 1 ³ 279] und bald darauf, 1806, von Heindorf, Platonis dialogi selecti III 413, ausgesprochene) Vermutung gefunden, daß hier Isokrates gemeint sei. Dieser haben Welcker [Kl. Schriften II 440 ff.], Spengel [Isokrates u. Platon S. 36 = Abhandlungen der bayr. Akad. (I. Klasse) VII 764 ff.] und viele andere beigepflichtet. Volle Gewißheit fehlt jedoch, und jedenfalls kann eine derartige, wenngleich plausible Mutmaßung nicht weitgehenden Schlüssen in betreff der Chronologie der platonischen Schriftstellerei zur Grundlage dienen. Es ist das Verhältnis dieser Tadelsäußerung zu dem auf Isokrates bezüglichen Vaticinium am Schlusse des Phädros (vgl. S. 331 f.), das zu solchen Folgerungen vielfachen Anlaß gegeben hat. Bei unserer Auffassung jener beiden Stellen, die in der erstgenannten einen sehr eingeschränkten Tadel und in der zweitgenannten ein sehr eingeschränktes Lob erblickt, ist für solche Schlüsse wenig Raum vorhanden. Und selbst wenn man aus der Äußerung im Euthydem eine entschiedene Abkehr von Isokrates herauslesen will, ist damit ein die Zeitfolge der zwei Dialoge entscheidendes Argument noch nicht gewonnen. Denn die Wandlungen in dem persönlichen Verhältnis der beiden Männer können sich zwar, aber müssen sich nicht geradlinig entwickelt haben. Eine zeitweilige Spannung kann einem freundlicheren Einvernehmen gewichen sein, und dieses kann wieder einer erneuten und gesteigerten Mißstimmung Platz gemacht haben. Daß dies in der Tat der Fall war, glaubt der Verfasser von „Isokrates und die Sokratik" in dem dritten [Abschnitt] seines Aufsatzes erwiesen zu haben. (Eine solche [Spannung] bestand jedenfalls zwischen Isokrates und Platon zur Zeit, da dieser das 6. Buch des „Staates" verfaßte. Man vergleiche 500ᵇ mit der Replik des Isokrates in der Rede XV, ‚Vom Vermögenstausch' — veröffentlicht 353 — § 260, eine der sichersten unter den vielen vermuteten polemischen Beziehungen; vgl. Spengel Philologus XIX 596 f. und Bergk Fünf Abhandlungen S. 38.) So ist es denn, selbst die Tatsächlichkeit der Anspielung auf Isokrates im Euthydem vorausgesetzt, darum noch durchaus nicht unmöglich, daß dieser Dialog dem Phädros vorangegangen ist. Vgl. v. Arnim im Rostocker Winterprogramm 1896/7 p. 21. [Im übrigen] möchten wir den Euthydem, welchen die Sprachkriterien der ersten Stilperiode Platons zuweisen, jedenfalls sehr nahe an ihr Ende heranrücken. Denn es ist dasjenige Gespräch, welches die im Theätet und im Sophisten fortgesetzte

Polemik gegen Antisthenes und die Megariker eröffnet, und es zeigt zugleich eine Reife des Gedankens, wie sie [wohl] diesen Werken, nicht aber jenen der Frühzeit eignet. Man vergleiche Euthyd. 290[b] ff., wo die Spezialfächer — Arithmetik, Geometrie, Astronomie — der philosophischen Ober-Wissenschaft oder Dialektik untergeordnet werden. Auch muß die Gewohnheit, äußerlich Disparates unter gleiche Gesichtspunkte zu stellen, in Platon schon hoch entwickelt gewesen sein, als er [ebenda] Feldherrn und Spezialforscher koordiniert und sie ohne weiteres, als ob er etwas Selbstverständliches täte, mit Jägern und Fischern verglichen und [ihrer aller Leistungen] unter der gemeinsamen Kategorie [der „Aneignung"] zusammengefaßt hat. Da stehen wir den dialektischen Werken der Spätzeit schon sehr nahe. Zu allem Überfluß läßt sich, wie ich meine, die Priorität des Menon, der ja wieder den Protagoras und den Gorgias voraussetzt, vor dem Euthydem geradezu erweisen. Darauf hat mich Bonitzens treffende Bemerkung geführt: „Die Lehrbarkeit der Weisheit und, was damit in notwendigem Zusammenhange steht, der Tugend, von Kleinias dem Sokrates Euth. 282[c] als eine ausgemachte Wahrheit zugestanden, bildet den Gegenstand des Beweises im ganzen Dialoge Menon" (Platonische Studien[3] 122 Anm.). Anders und, man darf wohl sagen, erstaunlich verkehrt urteilt über das Verhältnis der zwei Dialoge Steinhart in seiner Einleitung [zum Euthydem] (Platons sämtl. Werke übersetzt von H. Müller II, 26). Auch in Rücksicht der Gruppierung und Anordnung der Sophismen gleichwie ihrer Zurückführung auf allgemeine Kategorien verdankt unsere Darstellung jenem Bonitzischen Aufsatze nicht wenig.

424 1) [Euthyd. 275[d] ff. Die folgenden Trugschlüsse: 298[de], 293[b] ff., 301[cd] und 302[a] ff.].

2) [Euthyd. 285[d] ff., 283[e] ff.].

425 1) [Euthyd. 280[d] ff.; 290[b] ff.].

426 1) Die durch keine Erwähnung oder Anspielung des Aristoteles bezeugte Echtheit des Parmenides ist in neuerer Zeit nicht selten angefochten worden. (Einen Mittelweg, auf dem ihm nicht viele folgen werden, hat jüngst Deussen — Die Philosophie der Griechen S. 244 — eingeschlagen. Danach sollen der Parmenides und desgleichen der Philebos aus Platons Nachlaß herausgegebene Schriften, bzw. Entwürfe sein.) Zwei Gründe wurden gegen sie hauptsächlich ins Feld geführt. Wie den ersten (vgl. S. 219) hat Überweg auch den zweiten am schärfsten formuliert (Untersuchungen 180 f.). Die schlagendste Widerlegung beider hat Clemens Baeumker geliefert. Hat dieser Gelehrte doch nachgewiesen, daß der am meisten „grundstürzende Einwand" gegen die Ideenlehre, das Argument [vom] sogenannten τρίτος ἄνθρωπος, durch die Athetese des Parmenides aus Platons Schriften nicht ausgemerzt wird, da „eine ganz ähnliche Gedankenreihe" im „Staate" X 597[c] wiederkehrt; und ferner, daß dieser Beweisgrund, woran übrigens auch schon Grote (Plato II 271) erinnert hat, das Werk nicht Platons selbst, sondern des den Megarikern nahestehenden, [von Aristoteles' Schüler Phanias (bei Alexander in Methaph. 84, 16 Hayduck)] als „Sophist" bezeichneten Polyxenos ist (Rhein. Mus. XXXIV, 82 f.). Damit wird Überwegs Dilemma hinfällig: man müsse den Parmenides Platon absprechen oder Aristoteles, der „auch nicht die leiseste Andeutung" gibt, „daß er dieses Argument, auf welches er ein großes Gewicht legt, von Platon selbst entnommen habe, eines Plagiats bezichtigen". Man muß übrigens über die Liberalität staunen, vermöge welcher

athetierende Kritiker die griechische Literatur mit immer neuen philosophischen Schriftstellern ersten Ranges ausstatten! Der Parmenides ist ein Wunderwerk dialektischer Subtilität. Das können auch diejenigen nicht verkennen, welche diesen Dialog mit ganz anderen Augen ansehen als die spätesten Neu-Platoniker, die in ihm — unter Zustimmung Hegels [Werke XIV 244] (vgl. Kuno Fischers „Hegel", S. 1054) — „die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens erblickten" und ihn demgemäß in bändereichen Kommentaren erläutert haben. So Proklos (am besten herausgegeben von Victor Cousin in Gemeinschaft mit Lévesque 1864 und neuerlich ins Französische übersetzt von Chaignet, 3 Bände, Paris 1900—1903); desgleichen Damaskios (vollständig zum ersten Mal, Paris 1889, von Ruelle [in 2 Bänden] veröffentlicht). Die vermeintlichen sprachlichen Anstöße, die der Dialog darzubieten schien, hat endgültig hinweggeräumt O. Apelt Göttinger gel. Anzeig. 1894, S. 75 f., ergänzt durch Philolog. Anzeiger 14, 194.

Unsere Auffassung des Gesprächs verdankt das meiste Otto Apelts grundlegenden „Untersuchungen über den Parmenides des Plato", Weimar 1879. (Mehr positiven Gehalt als Apelt findet in dem zweiten Teil des Dialogs Felice Tocco, Del Parmenide, del Sofista e del Filebo, p. 427 ff. der Studi Italiani di Filologia Classica II.) In betreff der Abfassungszeit stimme ich mit Apelt insoweit überein, daß ich den Parmenides dem Theätet und dem „Sophisten" voranstelle, was übrigens die sachlichen (vgl. Apelt S. 51—54) ganz ebenso wie die sprachlichen Kriterien erheischen. Völlig ausschlaggebend sind die Anspielungen auf die Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides im „Sophisten" 217c und im Theätet 183e, worüber, da jene Zusammenkunft selbstverständlich eine fingierte ist, niemals eine Meinungsverschiedenheit hätte bestehen sollen. Dieses entscheidende Argument hat übrigens, soweit der „Sophist" in Betracht kommt, schon Schleiermacher vorgebracht (Platons Werke II 2³ S. 95). Auch die Priorität des Parmenides vor dem Theätet hat bereits Schleiermacher erkannt (II 1³ S. 125 f.), obgleich ihm die Anwendbarkeit ebendesselben Hauptarguments diesmal entgangen ist. Die von Campbell (zum Sophisten 217c) der Vollständigkeit halber erwähnte Möglichkeit, Platon habe, als er jene Stellen schrieb, die Abfassung des Parmenides nur erst geplant, noch nicht ausgeführt, ist als solche natürlich einzuräumen; doch liegt nicht der mindeste Grund vor, diese Möglichkeit auch nur zu einer Wahrscheinlichkeit zu erheben. Die von Apelt (S. 56) angenommene „ziemlich frühe Zeit" der Abfassung läßt sich nur in diesem relativen Sinne annehmen. Oder bedarf es eines Beweises, daß seit der ersten Bekanntmachung der Ideenlehre geraume Zeit verstrichen sein mußte, ehe Platons Kritiker oder er selbst auf jene „grundstürzenden" Einwürfe verfallen konnten, die im ersten Teil des Dialogs behandelt werden?

Zwischen dem „Staat" oder doch dem weitaus größten Teil des „Staates" und dem Timäos — das sind die weitesten Grenzen, innerhalb deren die Stilkriterien und der Gedankengehalt unseren Dialog zu setzen gestatten; vgl. Dittenberger im Hermes XVI 337 f. und Apelt a. a. O. S. 51. Zwischen die zwei großen konstruktiven Werke ist die Schicht der dialektischen eingebettet. Der negative Arm der platonischen Philosophie (um einen von Grote geprägten Ausdruck zu gebrauchen) verlangte, so möchte man sagen, nach Übung und Betätigung, nachdem er so lange geruht hatte und ehe er wieder ruhen sollte.

427 1) Megariker oder Neu-Eleaten: nicht gegen Eukleides selbst — den persönlich zu ehren vielleicht der Hauptzweck des Theätet-Proömiums ist —, sondern gegen die von ihm herangebildeten und gegen andere, diesen nahestehende Denker richtet sich die Polemik des noch keineswegs im hohen Greisenalter stehenden Platon. Danach allein dürfte man vermuten, daß Eukleides der an Jahren ältere von beiden ist und seine Schule schon frühzeitig begründet hat. Dazu stimmen mehrfache andere Tatsachen. Im Eingang des Theätet spricht Eukleides von seinen wiederholten Besuchen in Athen kurz vor der Zeit, da Sokrates den Giftbecher leerte (ὁσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην 143a). So gehörte er denn damals nicht mehr dem eigentlichen Schülerkreise an, und seine Jüngerschaft muß in eine frühere Periode fallen. Ferner steht dem sokratischen Enkelschüler Aristoteles in Diodoros, dem mittelbaren Jünger des Euklid-Schülers Eubulides (vgl. L. Diog. II 111), bereits ein Ur-Urenkelschüler des Sokrates, wenngleich als jüngerer Zeitgenosse, gegenüber.

428 1) *Metaphysik* A 6, 987b 13 ff.: τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν, vgl. *H* 6 1045d 7 ff. [Das Argument vom „dritten Menschen“: Parm. 132a ff. Art der Teilnahme: 131a ff. (vgl. Philebos 15a ff.). Nachbildung: 132d ff. Das antirealistische Bedenken: 132bc. Erkennbarkeit der Ideen: 133b ff. Verhältnis der Ideen untereinander: 129d ff.].

429 1) Mühevolles Spiel: vgl. Anm. 1 zu S. 250.

430 1) Vergleichung mit anderen Dialogen: diese hat Apelt mit scharfblickender Umsicht durchgeführt S. 8—11. Ebendaher sind die Anführungen im Folgenden entnommen.

2) Ich entnehme das Folgende einer Mitteilung meines Sohnes: „Das einzig wirklich Neue, das in den letzten Jahren zum sachlichen Verständnis der platonischen Philosophie beigetragen worden ist, ist m. E. Natorps Erklärung des ‚Parmenides‘ (Platons Ideenlehre S. 215 ff.) [= ² 221 ff.], bzw. ein als haltbar anzuerkennender Teil dieser Erklärung, vgl. Archiv XVIII S. 472 ff. Natorp hat die Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der zwei Schlußweisen gelenkt, die im zweiten Teil des Dialogs zur Anwendung kommen, und deren eine zu dem Ergebnis führt, es könnten einem Subjekt k e i n e r l e i, die andere aber zu dem, es könnten ihm a l l e b e l i e b i g e n Prädikate beigelegt werden. Und er hat weiter gezeigt, daß Platon bei Anwendung der zweiten Schlußweise nur ein Objekt für erkennbar hält, das er mit denselben Ausdrücken kennzeichnet, die er im ‚Timäos‘ für die Materie verwendet. (Vgl. Parmenides p. 158d, 164c-d u. 165b-c). Ich habe nun [Archiv XVIII 478 ff.] darauf hingewiesen, daß Platon im ‚Sophisten‘ die hier kurz abgelehnten zwei Denkweisen eingehend behandelt und ad absurdum führt (Verträglichkeit aller Prädikate, Unverträglichkeit aller Prädikate), um eine dritte Denkweise an ihre Stelle zu setzen (Verträglichkeit nur bestimmter Prädikate), daß er aber dort wie hier diesen drei Denkweisen zugleich dreierlei Erkenntnisobjekte zuordnet; der Unverträglichkeit aller Prädikate entsprechen die Ideen, der Verträglichkeit aller Prädikate [entspricht] die an sich bestimmungslose Materie, der Verträglichkeit nur bestimmter Prädikate [entsprechen] die durch das Zusammentreffen bestimmter Ideen in der Materie konstituierten Sinnendinge. Die im ‚Parmenides‘ vorbereitete, im ‚Sophisten‘ ausgeführte Theorie würde also besagen: es g i b t Ideen, Materie und die aus ihnen gemischten Sinnendinge. Allein die einzelne

Idee an sich ist erkennbar nur in dem Sinne, daß sie Gegenstand einer Anschauung ist, nicht eines diskursiven Denkens. Ihre Erkenntnis kommt über ein tautologisches Urteil nicht hinaus. Die Materie an sich ist ebensowenig erkennbar, weil sie, die auch entgegengesetzter Prädikate fähig ist, nur [durch] einander widersprechende Urteile erkannt werden könnte. Als einziger Gegenstand fruchtbarer wissenschaftlicher Erkenntnis bleibt daher die empirische Welt übrig. Ihr gilt die Erkenntnis, welche Ideen in einem Objekt zusammentreffen können, in welchen Verhältnissen die Ideen zu einander stehen und wie darum auch die empirischen Dinge in Gattungen und Arten zu ordnen oder zu klassifizieren sind. Diese Theorie enthält — von ihrer Übereinstimmung mit der des ‚Timäos' abgesehen — die Grundlage der Antworten auf die wichtigsten der im ersten Teile des ‚Parmenides' gegen die Ideenlehre vorgebrachten Bedenken. Auf die Frage nach dem Verhältnis der Einzeldinge zur Idee läßt sich die Antwort erteilen, das Einzelding sei ein Stück an sich bestimmungsloser Materie, dem [gewisse] mit einander verträgliche Ideen [bestimmte] Merkmale gemeinsam eingebildet haben. Und auf die Frage, wie die relative Erkenntnis des Menschen das absolute Wesen der Idee erfassen könne, läßt sich nunmehr antworten, daß sie dieses absolute Wesen überhaupt nicht, wohl aber vermittelst der Idee das selbst relative Einzelwesen erkenne."

Zu Buch V, Kap. 16.

431 1) Die Zeugnisse über Theätet als Mathematiker bei Allman Greek Geometry from Thales to Euclid p. 206 ff. Vgl. auch Cantor Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I², insbesondere 223 f. [sowie Eva Sachs, De Theaeteto Atheniensi mathematico, Berlin 1914, und: Die fünf platonischen Körper, Berlin 1917 (= Philol. Untersuchungen 24) S. 88 ff.]. — Die Abfassungszeit des Theätet hat die Gelehrten kaum weniger als jene des Phädros beschäftigt. Unbedingt feststehend ist freilich die Priorität dieses Gesprächs vor dem „Sophisten" und dem „Staatsmann", die seine Fortsetzung bilden, ihm aber allerdings nicht unmittelbar gefolgt zu sein scheinen. (Vgl. außer Dittenberger Hermes XVI, 345 vor allem die wichtigen Bemerkungen Janells Quaest. plat. 294 und 306 f. über die [in den beiden späteren Werken] ungemein gesteigerte Beflissenheit Platons, den Hiat zu vermeiden.) Als nicht minder ausgemacht gilt uns die Priorität des Parmenides (vgl. Anmerkung [1 zu S. 426]). Fügen wir vorerst hinzu, daß die sprachstatistischen Untersuchungen den Theätet entschieden der zweiten Stilperiode Platons zuweisen, und versuchen wir es nunmehr, seine Abfassungszeit in engere Grenzen einzuschließen. Das scheint diesmal ausnahmsweise zu gelingen. Den terminus a quo bietet die 174d—175b enthaltene Anspielung Platons „auf Lobreden, in denen Könige seiner eigenen Zeit verherrlicht wurden. Solche Lobreden hat es vor dem Euagoras des Isokrates, d. h. jedenfalls vor 374, nicht gegeben". So Erwin Rohde im Philologus IL, 231 = Kleine Schriften I 277. Ähnlich derselbe schon früher (1881) ebenda I 259 f.: „Nun ist uns . . . aus dem Εὐαγόρας des Isokrates (§ 5 ff. und namentlich § 8) bekannt, daß dieses der erste Versuch war, einen Zeitgenossen in einem prosaischen Enkomion zu verherrlichen. Den Εὐαγόρας schrieb Isokrates nach dem Tode des Gefeierten, d. h. nach 374 (Diodor XV 47), vermutlich nicht sehr lange nachher, etwa 370." (Unbedingt fest steht das Todesjahr des

Euagoras nicht. Vgl. den Artikel Euagoras bei Pauly-Wissowa) [VI 827, 3]. Den terminus ad quem liefert das von uns S. 433 unten auf Grund der Episode 173^{d-e} vorgebrachte Argument. So ergibt sich als das Datum der Abfassung des Theätet: einige Zeit nach 374 und einige Zeit vor 367. Als chronologisch nicht verwertbar gilt uns hingegen das im Eingang [des Gespräches] erwähnte Gefecht bei Korinth, in welchem Theätet verwundet ward. Ist doch dieses Treffen mit annähernd gleicher Wahrscheinlichkeit in die letzten 90er Jahre wie in das Jahr 368 verlegt worden, und vor allem: es fehlt uns jedes Maß, um den zeitlichen Abstand der „Abfassung der Schrift selbst von dem Ereignis, auf das sie anspielt", zu bestimmen (Rohde a. a. O. I 276). Allein auch das zweite, von Rohde selbst verwendete Indizium, die Anspielung auf das Lob eines spartanischen Königs, der 25 Ahnen zählt (175^{a-b}), möchte ich aus der Diskussion lieber ausgeschaltet wissen, schon darum, weil eine leichte Abrundung jener Ahnenzahl nicht als völlig ausgeschlossen gelten kann. Vgl. übrigens die wiederholten Streitgänge Rohdes Kl. Schr. I 256—308 mit Zeller Berliner Sitzungsberichte 1886 Nr. 37, Archiv IV, 189 ff. u. V 289 ff. [= Kleine Schriften I 348 ff. und 473 ff. sowie II 20 ff.]. Hierher gehört auch Bergk Fünf Abhandlungen usw. S. 1—40. Dieser zieht [S. 12 ff.] überdies den Prozeß des Chabrias [um 364] herbei. Auf den Mißerfolg, den Platon als Fürsprecher des angeklagten Feldherrn erlitten haben soll (L. Diog III 23 f.), wird das Wort im Theätet bezogen: ὅταν ἐν δικαστηρίῳ. . . . ἀναγκασθῇ (der Philosoph nämlich) περὶ τῶν παρὰ πόδας . . . . διαλέγεσθαι, γέλωτα παρέχει (174c). Wie wenig wahrscheinlich ist doch solch ein Aufwärmen des selbsterlittenen Mißerfolges, von dessen zweifelhafter Geschichtlichkeit ganz abgesehen! Viel Gutes über die Priorität des „Staates" vor dem Theätet bei Lutoslawski (Plato's Logic p. 396 f.); Vortreffliches bietet über die ganze Frage die durch Inkorrektheit der Sprache und des Drucks anstößige, aber ebenso kenntnis- als gedankenreiche Abhandlung von Dr. Michael Jezienicki: Über die Abfassungszeit der platonischen Dialoge Theätet und Sophistes, Lemberg 1887.

2) Er läßt Eukleides sagen: 143c. — Als ein Kriterium zur Altersbestimmung platonischer Schriften überhaupt ward die Ersetzung der erzählenden durch die rein dramatische Form von Teichmüller in seinem Schriftchen Die Reihenfolge der platonischen Dialoge, Leipzig 1879, verwendet. Er hat dabei, wie es seine Art war, weit über das Ziel geschossen; in welchem eingeschränkten Sinne uns seine Wahrnehmung als wertvoll gilt, sagen wir im Texte.

432 1) Aus dem jüngst (1905) von Diels und Schubart herausgegebenen Theätet-Kommentar Col. 3, 29 hat man Schlüsse gezogen, die m. E. ernster Begründung entbehren. [Hebammendienst: Theät. 148^{e} ff.].

433 1) [Das Folgende nach 163^{a} ff.]

434 1) [Episode: 172^{a} ff]. Ein Anklang an den Phädon: 176^{a}; Hinweis auf die Ideenlehre: 175^{c}; Streben nach Verähnlichung mit der Gottheit: 176^{b}. Grobkörnig nenne ich den Ausfall gegen Antisthenes nicht sowohl wegen der Anspielung auf dessen thrakische Mutter (174^{a}, verglichen mit L. Diog. VI 1), ohne welche der Hinweis auf Antisthenes vielleicht nicht deutlich genug gewesen wäre, als wegen der zweimaligen, mit Scheltworten durchsetzten Wiederholung: οὐ μόνον Θρᾴτταις, ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ ὄχλῳ und: Θρᾴτταις μὲν οὐ παρέχει οὐδ' ἄλλῳ ἀπαιδεύτῳ οὐδενί (174^{c} u. 175^{d}). Man beachte übrigens den Anklang bei Ari-

stoteles Met. *H* 3 1043b 24: οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι. Der Schmähausdruck mag sich in der Schule eingebürgert haben. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß Antisthenes in seinem Ἡρακλῆς ἢ περι φρονήσεως καὶ ἰσχύος [L. Diog. VI 18 = p. 14 Winckelmann] durch den Mund seines Helden dem „Sophisten“ Prometheus nutzlose Grübelei und träumerische Weltfremdheit vorwarf und damit auf Platon zielte. Dann hätte dieser mit seinem Ausfall auf die „Thrakerin“ und den „übrigen ungebildeten Pöbel“ Vergeltung geübt, indem er zugleich an die Sage anknüpfte, daß der die Sterne betrachtende Thales in einen Brunnen stürzte und darob von der ihn begleitenden Dienerin verspottet ward (L. Diog. I 34). Vgl. Bücheler Rhein. Mus XXVII, 450 u. Dümmler Antisthenica p. 14 = Kleine Schriften I 21 f. Auch das dem Diogenes beigelegte Spottwort (bei L. Diog. VI 28) klingt an jene Legende an. [Kritik des Heraklitismus: 179d ff.].

435 1) [Zweite Definition: 187b]. Von Fehlschlüssen sei der folgende angemerkt: 189a wird das seelische Objekt eines δοξάζειν mit einem äußerlich realen Objekt verwechselt (ὁ δὲ δὴ δοξάζων οὐχ ἕν τι δοξάζει; — Ἀνάγκη. — Ὁ δ' ἕν τι δοξάζων οὐκ ὄν τι; — Ξυγχωρῶ. — Ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει). [Wissens-Besitz, Erwerb, Verlust: 188a; Wachstafel: 191c ff.; Taubenschlag: 197d ff.; Irrtümer im Rechnen: 198a ff.].

436 1) Die völlig genaue Übereinstimmung im Ausdruck: nämlich von Theätet 201c: ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, verglichen mit Symposion 202a: τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη (nämlich Diotima), ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν . . . . οὔτε ἀμαθία. Auch im Menon 98a wird die ὀρθὴ δόξα durch Hinzutritt des αἰτίας λογισμός zur ἐπιστήμη.

437 1) Hier mag auf Bonitzens treffliche Behandlung des Gespräches Platonische Studien [3] S. 47—92 hingewiesen sein.

438 1) Da die vollständig grundlosen Zweifel an der Echtheit des Kratylos seit Jahrzehnten verstummt sind, glauben wir nicht bei ihnen verweilen zu sollen. Jene Zweifel wurden erledigt durch Theodor Benfey Über die Aufgabe des platon. Dialogs Kratylus (aus Abhdlgn. der Götting. gelehrt. Gesellschaft, 1866) und von Lehrs in dem kleinen Anhang zu seiner Übersetzung des Phädros und des „Gastmahls“, der das Resultat des Gesprächs (S. 144) bündig zusammenfaßt: — „man möge diese, man möge jene Ansicht über die Sprache nehmen, die Natur der Dinge zu erkennen, sei sie unbrauchbar“. [Theorie, nach der Irrtum = Vertauschung der Erkenntniselemente: 431a ff.].

2) Vgl. Anm. 1 zu S. 146. Platons Schlußergebnis: Kratylos 439b. [„Über Bildung . . .“: L. Diog. VI 17 = p. 13 Winckelmann].

439 1) Leibniz erörtert die Bedeutung des l-, des r-, des v-Lautes in den Nouveaux essais sur l'entendement humain, l. 3 ch. 2 [= Philos. Schriften V 261 ff. Gerhardt]; Jakob Grimm Über den Ursprung der Sprache, Berlin 1858, S. 39 f. [= Kleinere Schriften I 284 f.].

440 1) [Cratyl. 438b ff.].

2) Auf die nahe Verwandtschaft des Theätet und des Kratylos hat in neuerer Zeit hingewiesen Carlo Giussani La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro, Mailand 1896 (Schriften des lombardischen Instituts) [für Wissenschaften und Literatur XX 105]: Il Cratilo è una specie di complemento del Teeteto (es folgt eine vortreffliche Angabe der Abzweckung des Theätet).

Welches der zwei Gespräche das frühere ist, läßt Giussani dahingestellt. Ähnlich Diels Elementum, Leipzig 1899, S. 18: „Zu den vielen Berührungen, die den Kratylos mit dem Theätet verbinden, gehört auch das Buchstaben-Gleichnis" usw. [Unmöglichkeit des Falschredens: Kratyl. 429^{d}, Theät. 188^{c}. Der protagoreische Satz: Kratyl. 386^{c}, Theät. 152^{a}. Wirksamkeit der heraklitischen Lehre: Kratyl. 402^{a}, Theät. 152^{e}, 160^{d}]. Die Verspottung der Neu-Herakliteer im Krat. 411^{c} ff., im Theätet 180^{a} ff.

Zu Buch V, Kap. 17.

3) Die Echtheit des „Sophisten" und des „Staatsmanns" ist durch die aristotelischen Anspielungen allein ausreichend verbürgt, wie die bis zur Überängstlichkeit umsichtige Erörterung Überwegs (Untersuchungen 152—171) sattsam dartut (vgl. S. 219). Wenn die Selbstkritik, die Platon im „Sophisten" ebenso wie im Parmenides übt, zur Verdächtigung dieser Werke geführt hat, so möchte man es fast bedauern, daß der Phädros gegen derartige Anfechtungen durch die völlig unantastbare Art seiner Beglaubigung geschützt war. Andernfalls konnte uns seine Behandlung durch die Kritiker [zu ihrem Verhalten jenen beiden Werken gegenüber] eine kostbare Parallele liefern. Denn warum sollte nicht einer oder der andere von [ihnen] auch den Phädros athetiert haben, etwa mit der Begründung: „Unmöglich konnte einer der größten Schriftsteller auf alle Schriftstellerei so geringschätzig herabblicken, wie es der Verfasser des Phädros tut. Was aus jener Diatribe zu uns spricht, ist nicht die Freudigkeit genialen Könnens, sondern die Scheelsucht des Unvermögens."

4) Die Worte des „Staatsmanns" 284^{b}: καθάπερ ἐν τῷ Σοφιστῇ scheinen mir bei unbefangener Erwägung keine andere Deutung zuzulassen.

441 1) Zu dem hier Gesagten vergleiche man insbesondere 242^{c}: μῦθόν τινα κτέ. Wie ein Sohn seinen Vater, dessen Denkweise ihn schon einigermaßen altväterisch anmutet, so berichtigt Platon den „großen" Parmenides. Um für diese Art der Behandlung die angemessene Form zu finden, geschieht es wohl auch, daß die Kritik des Eleatismus, die schon im Theätet in Aussicht genommen ist, [dort] unter dem Vorwande des Zeitmangels für später aufgespart wird (180^{e} f. und 183^{e} f.).

2) Von der „umschließenden Schale" spricht Bonitz in seinen wertvollen Erörterungen über den „Sophisten", Platonische Studien^{3} 177. Daß man das Band, welches die beiden Hauptteile des Werkes innerlich verknüpft, auch bei Bonitz vergeblich suchen wird, habe ich schon in meinem Nachruf auf den verehrten Mann (Berlin, Calvary, 1889 S. 14 des Sonderabdruckes) [aus Bursians biograph. Jahrbuch f. Altertumskunde] ausgesprochen. Ebendort habe ich es gewagt, auf das hinzuweisen, was mir als ein Mangel der „Platonischen Studien" überhaupt gilt: „Dem Bilde Platons, welches uns aus ihnen entgegenblickt, fehlt es allzusehr an Zeit- und Ortsfarbe, gleichwie an individueller Bestimmtheit. Die starken persönlichen Sympathien und Antipathien . . . desgleichen die Bedürfnisse seiner Polemik treten hinter den rein didaktischen Absichten, die ihm zugeschrieben werden, allzusehr zurück."

443 1) In betreff dieser Frage ist die Abhandlung XII in Trendelenburgs „Logischen Untersuchungen" [II^{2} 146] überaus lehrreich, nicht minder der denselben Gegenstand behandelnde Abschnitt von Sigwarts Logik [§ 20] I^{2} S. 150 ff.

Doch hat der Verf. nirgendwo eine ihn vollauf befriedigende Lösung des hier verhandelten Problems gefunden. [Das Folgende nach Soph. 257b ff.].

2) [Sophist 246a ff.]. Mit voller Zuversicht verstehe ich unter den Materialisten die Anhänger Demokrits. Daß nicht, wie neuerlich angenommen ward, an Antisthenes zu denken ist, erhellt zu allem Überfluß aus 251bc, wo die Polemik sich gegen diesen und seine Anhänger wendet mit Worten, die es völlig zweifellos machen, daß von ihnen vorher nicht die Rede war. Auch die körperliche Seele 247b weist u. E. unverkennbar auf die Seelenatome Leukipps und Demokrits zurück.

444 1) Noch immer dauert im Lager der Platonforscher der Streit über die „Ideen-Freunde" (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους 248a) fort. Daß darunter Megariker zu verstehen seien, diese Vermutung Schleiermachers [Platons Werke II 2[3] 93] wurde von K. F. Hermann [Gesch. u. Syst. . . . I 296] und Bonitz [Plat. Stud.[3] 192] gleichwie von Zeller [II 1[4] 252[3]] und wird noch von Apelt [Beiträge zur Gesch. d. gr. Philos. 89 ff.; Ausgabe des Sophistes Leipzig 1897 zu p. 246b und jetzt Philos. Bibl. Bd. 150, Anm. 69 zu S. 84] festgehalten. Unsere Meinung können wir am besten mit den Worten Grotes ausdrücken (Plato III 482): *„To affirm that Eukleides admitted a plurality of Ideas or Forms, is to contradict the only one deposition, certain and unequivocal, which we have about his philosophy"*. In der Tat, alles, was wir von positiver Metaphysik der Megariker wissen, ist eben ihr Festhalten an der eleatischen Einheitslehre. Ihnen eine Art von Ideenlehre zuzuschreiben, war ein unglücklicher Einfall Schleiermachers — eine Verlegenheitsauskunft, da er, wie so manche andere, sich nicht entschließen konnte, Platon eine zugleich so humorvolle und so objektive Kritik seiner eigenen Grundlehre zuzutrauen. Jenen gewichtigen Autoritäten zu widersprechen wird uns durch die Übereinstimmung mit einer großen Zahl genauer Kenner Platons erleichtert. Wir nennen außer Grote: Überweg (Untersuchungen 277), Campbell (Introduction p. LXXV), Dittenberger (Hermes XVI, 343), Jowett (Platon-Übersetzung III 446), Hirzel (Hermes VIII, 128), Felice Tocco (Atene e Roma I, 40), Windelband (Plato S. 101 Anm.), v. Arnim (Dio von Prusa S. 22), [vgl. auch] Diels (Elementum S. 19 Anm.). Freilich wollen Überweg und Campbell unter den „Ideen-Freunden" Akademiker verstanden wissen, die auf einer von Platon selbst schon verlassenen Denkstufe stehen geblieben waren, während für Windelband ebenso wie einst für Socher (vgl. [oben Anm. 1 zu] S. 219) die Kritik der Ideenlehre ein Grund zur Bezweiflung der Echtheit des Werkes ist, in dem sie sich findet. Gleichfalls Akademiker, aber solche, welche die Ideenlehre hypostasierend mißverstanden hatten, glaubt hier Natorp gemeint (Platos Ideenlehre S. 284 [= [2] 292 f.], vgl. dagegen H. Gomperz Archiv XVIII S. 483). Einen waghalsigen Versuch, Spuren der Ideenlehre bei den Megarikern nachzuweisen, hat Apelt unternommen (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie S. 90). Er geht dabei von einem Stilpon betreffenden Zeugnis des L. Diog. aus (II 119), dessen Eingang das gerade Gegenteil unzweideutig ausspricht (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη) und über dessen weiteren Verlauf wenig mehr zu sagen ist, als wir S. 155 f. schon gesagt haben. Das zweite Beispiel, durch welches die Prädikationsaporie im Sinne des Abälardschen „rem de re praedicare monstrum" erläutert wird, kann keinen anderen Sinn als den folgenden haben: Du weisest mir ein Ding vor und sagst von ihm aus, es sei „Gemüse"; damit behauptest du einen Widersinn,

indem du dasjenige, was vor wenigen Tagen überhaupt nicht existiert hat, mit dem identifizierst, was schon vor Zehntausenden von Jahren vorhanden war.

2) Vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich: es hat nämlich bei dieser Irrung wohl auch jene Eigentümlichkeit antiker Erkenntnislehren mitgewirkt, die in der optischen Theorie des Alkmeon und des Empedokles am deutlichsten hervortritt (I[4] 124 u. 194). Das „Feuer im Auge“ verbindet sich mit dem äußeren Feuer; der subjektive und der objektive Erkenntnisfaktor gelten als gleichartig und üben [aufeinander] eine Wechselwirkung aus. Dadurch war dem Fehlschluß, der uns hier beschäftigt, der Weg gebahnt. (Auf eine andere und bedeutungsvollere Seite der Sache hat mich seither F. N. Fincks Untersuchung „des grönländischen Subjektivs“ (Berliner Sitzungsberichte 1905, S. 280 ff.) geführt. Ich hoffe, auf den Gegenstand anderwärts zurückkommen zu können.)

445 1) Die überaus merkwürdige Stelle liest man Soph. 247[d-e]. Kurz wiederholt wird der Gedanke 248[c]. In diesem Lichtblick des Genies „nur ein dialektisch-polemisches Spiel“ zu sehen, war einem hochachtbaren Zeitgenossen vorbehalten (O. Apelt, Platonische Aufsätze, S. 25 Z. 3 v. u.), der schwerlich irgendeinen Nachfolger finden wird.

2) Man vergleiche Campbells ungemein tiefsinnige Einleitung zum „Sophisten“, insbesondere S. LXXVI, wo auf die Analogien des Philebos, des Timäos und der „Gesetze“ hingewiesen wird, desgleichen den Kommentar an manchen Stellen. Außer Gesetze XII 967[d] kommt für die Hochstellung des Seelenprinzips insbesondere Timäos 34[c] in Betracht. Campbells richtige Einsicht ist ins Abenteuerliche übertrieben worden von Lutoslawski und vorher von C. Ritter, welche die Ideenlehre den Werken [aus Platons] Spätzeit geradezu absprachen und Seelen a n d i e S t e l l e der Ideen treten ließen. Dabei haben sie eine Äußerung wie Timäos 51[d], in der das substantielle Dasein der Ideen so nachdrücklich wie kaum irgend anderswo behauptet wird (παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον) außer Betracht gelassen. Sonst hätte Lutoslawski Plato's Logic p. 465 nicht über Philebos p. 59[c] mit Emphase bemerken können: *It is very important to observe that eternal ideas* (ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτά) *are not now separate, self-existing or independent existences* (αὐτὸ καθ' αὑτό) *as they were in earlier dialogues.* Und dabei stellt er (vollkommen richtig, wie ich glaube) den Timäos dem Philebos nach. Ich bedaure, einem sonst verdienstvollen Forscher hier eine kaum glaubliche Flüchtigkeit vorhalten zu müssen. Im Philebos, 15[b], findet er *a very clear indication that the separate existence of ideas is deemed impossible* (a. a. O. 467). Der von ihm angeführte Wortlaut der Stelle ist dieser: μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χ ω ρ ί ς, ὃ δὴ πάντων ἀ δ υ ν α τ ώ τ α τ ο ν φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. Die Worte χωρίς und ἀδυνατώτατον durchschießt Lutoslawski, und er ist augenscheinlich des Glaubens, daß es das Sonderdasein der Ideen ist, welches für das unmöglichste Ding der Welt erklärt wird! Das wäre in der Tat die merkwürdigste Stelle im ganzen Platon. Hier würde die Versatilität des Philosophen einen unerhörten Grad erreichen. Er würde das, worin Aristoteles die unterscheidendste Eigentümlichkeit seiner Lehre findet (Met. *M* 4 1078[b] 30: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει . . . . οἱ δ' ἐχώρισαν und sonst vielfach), nicht nur verneinen, sondern geradezu für ungereimt erklären. In Wirk-

lichkeit ist jedoch χωρίς mit αὑτῆς zu verbinden, genau so wie es an der dasselbe Problem (die Anteilnahme der Dinge an den Ideen) behandelnden Stelle des Parmenides heißt: καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρίς ἐστιν (131b). Was hier in Wahrheit für unmöglich erklärt wird, ist die Selbstentäußerung der Idee, die ebensowenig ganz und gar ihrer selbst ledig werden [kann], wie sie unter Behauptung ihres selbständigen Daseins zugleich in die unendliche Fülle der Einzeldinge einzugehen vermag. Genauer gesprochen: ihr E i n g e h e n in die Einzeldinge ist unglaubhaft, ihr vollständiges A u f g e h e n in diese das Allerunmöglichste. Frei von diesem Mißgriff der Interpretation, aber ebenso unhaltbar ist die verwandte Behauptung Ritters (Platos Gesetze, Kommentar S. 355 f.), daß „in all den umfangreichen Schriften Platos", die man mit Grund seinem höheren Alter zuweisen darf, im „Sophistes, Politicus, Philebus, Timäus ebenso wie in den Gesetzen . . . . . eine ‚Ideenlehre', derjenigen ähnlich, welche uns die Darstellung Zellers bietet, überhaupt nicht zu entdecken" sei mit alleiniger Ausnahme des „Sophistes, wo 246b ff. eben die Vorstellung von unbewegten und unkörperlichen Ideen, die keine Gemeinschaft haben mit den veränderlichen Dingen der Erscheinungswelt und keiner sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, sondern nur mit der Vernunft zu erfassen seien, gründlich abgetan wird".

3) Was ich Platons Befreiung aus den Banden des Eleatismus nenne, wird eingehend und gründlich erörtert von Campbell in seiner Introduction to the Sophist LIX ff. — Gegen die hier vertretene, insbesondere von Bonitz [Plat. Stud.[3] 199 und 203 ff.] befürwortete Ansicht von der Umgestaltung der Ideenlehre läßt sich ein plausibler Einwand erheben. Im „Staat", den wir dem „Sophisten" zeitlich voranstellen, war bereits eine der Ideen, jene des Guten, mit Wirksamkeit ausgestattet (darauf spielt Campbell an, Republic II p. 42), ja als das höchste wirkende Prinzip angesprochen worden (vgl. oben S. 377). Wie kann dann, so mag man fragen, jene prinzipielle Umwandlung der Ideen erst im „Sophisten" stattfinden? Wir antworten: an jenem einen und obersten Punkte hat Platon die Schranken seiner ursprünglichen Doktrin z u e r s t durchbrochen. Er mag sich zunächst von der Tragweite dieser Neuerung nicht volle Rechenschaft gegeben haben, nachträglich aber wird dieser [unbewußt getane erste Schritt zu] einer Umbildung der Ideenlehre ihn zu weiteren Konsequenzen gedrängt, das Streben nach Folgerichtigkeit und innerer Übereinstimmung wird sich mit den anderen von uns namhaft gemachten Faktoren vereinigt haben, um diese Umgestaltung zu bewirken. Was vorher die Ausnahme war, wird nunmehr zur Regel erhoben. Aus dieser Umbildung der Ideenlehre flossen von selbst jene [weiteren] Wandlungen [derselben], die uns später begegnen: das Fallenlassen der Ideen von Relationsbegriffen und von Kunstprodukten, desgleichen der [Verzicht auf die] Theorie der „Anteilnahme" (des μετέχειν). Vgl. [unten] Anm. 4 zu S. 501.

Auf Otto Apelts großenteils abweichende Behandlung dieser Punkte (Beiträge zur Geschichte der griech. Philos., S. 67 ff., und Einleitung zu der von ihm besorgten Neuauflage der Stallbaumschen Ausgabe, p. 27—32) vermag ich an diesem Orte nur andeutungsweise einzugehen. Gerne nehmen wir von ihm die Belehrung an, daß die κοινωνία τῶν γενῶν nicht eine v o l l s t ä n d i g e Neuerung des „Sophisten" ist. Es wird ihr vielmehr schon im Phädros 265d ff. und im „Staat" V 476a präludiert. Als ganz und gar hinfällig aber gilt uns sein Hauptargument (Beiträge S .84): „Substanzen können nur entweder Körper oder

geistige Wesen sein; für die Ideen, w e n n sie Substanzen sind, bleibt also nichts anderes übrig, als daß sie geistige Wesen sind"; woraus also folge, daß die Ideen für Platon immer das waren, was sie ihm im Sophisten sind. Hier liegt eine, gewiß unabsichtliche, Äquivokation vor. Eine Substanz kann als unkörperlich und nicht sinnlich wahrnehmbar gedacht werden, ohne darum als geistig im Sinne der Bewußtseinsbegabung zu gelten. Daß das παντελῶς ὄν ein σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον sei — diese Annahme v e r w i r f t Platon im „Sophisten" 249a; aber daß sie eine ungereimte, in sich w i d e r s p r u c h s v o l l e sei, das deutet er mit keinem Worte an. Ebensowenig, fast hätten wir gesagt: noch weniger, gilt ihm die Behauptung [als in sich widersprechend], daß jenen Substanzen Leben und Bewegung abzusprechen sei. Und wie hätte er etwa das Urbild des Tisches oder Bettes im „Staat" (vgl. oben S. 391), wie hätte er negative oder Relationsbegriffe als bewußt, belebt oder bewegt betrachten sollen? Das hätte er nur gekonnt (so bemerkt mit Recht H. Gomperz), wenn ihm — wie etwa Augustinus — die Ideen göttliche Gedanken bedeutet hätten. Apelts Behauptung, daß die Ideenlehre im Sophisten keine Umwandlung erfahre, entbehrt u. E. aller und jeder Begründung.

4) [Soph. 261c].

446 1) Die Anführungen aus Sophist 259d-e [vgl. 257a]. Bonitz scheint uns darin zu irren, daß er die positiven Lösungen, die der Dialog enthält, nur dadurch Wert oder Bedeutung gewinnen läßt, „daß für Platon jedes logische Verhältnis eben als solches die Geltung selbständiger Realität hat" (Plat. Stud.[3] 206). Er verkennt die Tatsache, daß Platon hier an die alten Aporien, die unabhängig von der Ideenlehre bestanden und gewirkt haben, herantritt und sich ihrer endgültigen Lösung so weit nähert, als es unter den Voraussetzungen, die sein und seiner Zeitgenossen Denken beherrschten, nur immer möglich war.

447 1) Parmenides 129c. Von hier aus ergießt sich neues Licht auch auf die Abzweckung des Euthydem. Man möchte vermuten, Platon sei, als er dieses Gespräch verfaßte, bereits darüber im klaren gewesen, daß eine nicht geringe Zahl von Aporien und Fangschlüssen aus der absoluten Verwendung bloß relativer Begriffe entsprungen ist, aus der Tendenz, um mit Campbell zu sprechen (Einleitung zum „Sophisten" p. LX), *to view every subject in the light of abstract alternatives, to apply the language of logic immediately to the sensible world.* Da ich von Antizipationen spreche, so sei auch angemerkt, daß der Anerkennung und Erklärung des μὴ ὄν, wie der „Sophist" sie bietet, bereits im Theätet, 189b, der Weg gebahnt ist, dort nämlich, wo das ψευδῆ δοξάζειν auf ein ἀλλοδοξεῖν zurückgeführt wird, freilich ohne daß sich Platon diesmal dabei endgültig beruhigt.

448 1) Ein Komikerfragment: auf dieses große und wertvolle Bruchstück des Epikrates [Frg. 11] (II 287 f. Kock) hat Usener (Organisation der wissenschaftlichen Arbeit S. 11) [= Vorträge und Aufsätze 83] zuerst die Aufmerksamkeit gelenkt. Seine volle Bedeutung erhält das Fragment jedoch nur dann, wenn wir es zur Beleuchtung der Spätzeit Platons verwenden. Leider gestattet es keine genauere Zeitbestimmung, daher lohnt es nicht, auf die unsicheren chronologischen Angaben über die Wirksamkeit jenes Komikers (bei Meineke Com. Graec. frgm. I 414 und bei Bergk Rhein. Mus. XXXIV, 329) [= Kl. philol. Schriften II 501] näher einzugehen. Nur daß Speusipp und Menedem (von Pyrrha) darin als Assistenten Platons erscheinen, weist an sich auf eine Epoche hin, die von den

Anfängen der Akademie recht sehr weit entfernt ist. [Bacos Wort: Nov. Org. I 120, vgl. Diogenes v. Sinope bei L. Diog. VI 63].

2) Vgl. Staatsmann 262^{d-e} u. Parmenides 130^{c} ff. Sehr bezeichnend für die hier besprochene Wendung ist Sophist 227^{b}, wo die Feldherrnkunst und die Kunst des Läusesuchens unter den gemeinsamen Oberbegriff der Jagdkunst gereiht werden unter ausdrücklicher Abweisung des aus dem Wertunterschiede geschöpften Einwands. Hierher gehört auch jenes Wort des „Staatsmanns" (272^{c}), daß aus allem und jedem, was die Natur darbietet, etwas zu lernen sei. Vgl. Campbell's Essays I § 30 (Republic II 41).

3) [Über alle Dinge ausgebreitet: 255^{e}]. Die [folgenden] Anführungen aus Soph. 254^{cd} u. 251^{b}.

449 1) Vgl. J. C. Fr. Zöllner Über die Natur der Kometen [2] (Leipzig 1872) S. 163 ff.

450 1) Wie man daran zweifeln kann, daß der „Staatsmann" „die Brücke vom Staate zu den Gesetzen bildet" (um mit Rohde Kl. Schr. I 275 zu sprechen), ist mir schwer verständlich. Zu den inhaltlichen gesellen sich die Sprachkriterien. Meine Vermutung, daß zwischen Theätet einer-, Sophist und Staatsmann andererseits Platons 2. sizilischer Aufenthalt liegt, habe ich bereits S. 422 und 433 angedeutet. Gute Gründe für die Annahme einer Zwischenzeit auch zwischen der Abfassung des „Sophisten" und der des „Staatsmannes" bei Rohde a. a. O. 262 Anm. 1.

2) Exkurs über das Wesen des Beispiels: Staatsmann 278^{c}; Untersuchung des Maßbegriffes 283^{e} ff.; Kultus der Methode 286^{d}: τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν.

3) [Staatsmann 267^{e} ff.] Über die kynische Identifikation des Königs mit dem Hirten vgl. Anm. 1 zu S. 127. Wichtiger ist es, mit Hirzel Hermes VIII, 127 f. darauf hinzuweisen, daß hier wieder eine Selbstberichtigung Platons vorliegt. Und zwar eine zwiefache. Im „Staat" war der Herrscher III 416^{a} f. u. IV 440^{d} mit dem Hirten, VII 520^{b} mit dem Bienen-Weisel verglichen worden. Gegen den ersten Vergleich kehrt sich der „Staatsmann" 267^{c} ff., gegen den zweiten derselbe 301de.

451 1) [Haupt- und Nebenverrichtungen: 280^{b} ff.; Zweiteilung . . . aufgegeben: 287^{b} f.; Arten: 285^{a} f.].

2) Vgl. Staatsm. 283^{d} ff.; ferner Phädon 96^{d} ff. u. 102^{b} ff., Staat VII 524^{a}, 525^{a} ff. Etwas anders steht es mit Theätet 154^{c} (vgl. Anm. 1 zu S. 340).

3) [Sieben Klassen: 287^{b} ff.]. Ergötzungsmittel: während sonst μιμητική bei Platon sowohl als bei Aristoteles der Begriff ist, dem die verschiedenen schönen Künste untergeordnet werden, erscheint hier 288^{c} das Spielwerk oder παίγνιον als die höhere Einheit, welche die [Erzeugnisse der] Malerei [wie der] Musik und daneben Schmuck und Zier aller Art (κόσμος) unter sich vereinigt. Mit Recht sagt Campbell im Kommentar: *we have here the larger kind of which μιμητική is part.*

452 1) [Staatsmann 294^{c}. Frucht langer Erfahrung: 300^{b}. „Zweite Fahrt": 300^{bc}. Schmähungen: 291^{a} ff.].

453 1) Die Anführung aus Demades Oratores Attici II 315^{b} 7.

2) [Staatsmann 306^{b}].

454 1) Platons Worte sind: τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, 261^{e}, und μετατιθέμενα δ' εἰς τὰς τῶν πραγμάτων μακρὰς καὶ μὴ ῥᾳδίους συλλαβάς, 278^{d}.

An der ersten Stelle ist die Anspielung auf Antisthenes unverkennbar in den unmittelbar folgenden Worten: πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσει φρονήσεως, verglichen mit Sophist 251c, wo von der πενία τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως, [welche] πρεσβυτέροις ἀνθρώποις eigne, in direktem Bezug auf eine Lehre des Antisthenes die Rede ist. Auf Antisthenes zielt auch sicherlich Staatsmann 306a. Mit meiner Schlußbemerkung vgl. Jowett The dialogues of Plato III 568: — *but nowhere has the spirit of modern inductive philosophy been more happily described.*

Zu Buch V, Kap. 18.

2) Die von einigen Gelehrten bestrittene Echtheit des Philebos ist schon durch die aristotelischen Anspielungen, insbesondere Nikom. Ethik *K* 2 1172b 28, verglichen mit Philebos 22a ff. und 60c ff., ausreichend gesichert. Oder wo hätte sonst der dort von Aristoteles genannte Platon ähnliches geäußert?. (Vgl. Überweg Untersuchungen 148 f. und Bonitz Index Aristotelicus s. v. Πλάτων.) Die zeitliche Stellung des Dialogs zwischen Staatsmann und Timäos gilt uns als völlig gesichert; man vergleiche Campbell Essays (Republic II 46 ff.), auch Rhode Kleine Schriften I 262. Neben Sophist und Staatsmann stellt den Philebos auch Überweg Untersuchungen 207 f. und 267. Völlig unanfechtbar ist die Zusammengehörigkeit von Sophist, Staatsmann und Philebos. Daß dieser Trias der Timäos nicht gefolgt, sondern vorangegangen sei, glaubt H. Gomperz Archiv XVIII 493[2] wahrscheinlich machen zu können. Er weist darauf hin, daß die Mathematisierung [der Ideen] im Philebos weiter fortgeschritten ist und demgemäß auch das den Ideen gegenüberstehende stoffliche Element im Philebos weit abstrakter gefaßt wird. — Die von uns wahrgenommene „Stileigenheit" habe ich seither (Platonische Aufsätze III) [Anhang II] eingehender behandelt. Nur Zellers große und wohlverdiente Autorität veranlaßt uns, seine beharrlich festgehaltene Meinung, der Philebos gehe dem „Staat" voran, in Kürze zu bestreiten. Alles, was im Laufe der letzten Jahrzehnte über Platons Sprach- und Stilentwicklung ermittelt ward, spricht dagegen. (Unerwähnt geblieben sind [dabei] bisher die auf das gleiche Ziel hinweisenden Erörterungen von Hirzel Der Dialog I 251 f.). Zellers Beweisführung beruht auf dem Verhältnis der Erörterungen im „Staate" VI 505b ff. und IX 581e ff. zu den verwandten Darlegungen des Philebos. Die Frage ist an sich eine methodisch in hohem Grade interessante. Wenn ein Autor dasselbe Problem an zwei Orten im wesentlichen gleichartig, aber das eine Mal gedrängter, das andere Mal ausführlicher behandelt, so ist ein Zwiefaches möglich. Der Schriftsteller kann eine nachfolgende gründlichere Erörterung desselben Themas vorweggenommen haben, oder die minder eingehende Behandlung kann später fallen und gleichsam einen konzentrierten Auszug aus der früheren, erschöpfenden Erörterung bilden. Welche dieser Annahmen die richtige ist, das muß die sorgliche und taktvolle Erwägung jedes Einzelfalles lehren. Beispiele der zweiten Art sind uns schon begegnet (vgl. S. 309). Hingegen läßt sich der kurze Exkurs über den Maßbegriff, den der „Staatsmann" enthält [vgl. Anm. 2 zu S. 450] u. E. unmöglich als ein Resümee der umfassenden Untersuchung dieses Gegenstandes im Philebos betrachten (ähnlich, aber minder entschieden, Siebeck Untersuch. z. Philos. d. Griechen [2] 118). Zellers bestimmte Behauptungen (II 1 [4] S. 548[2]) halten u. E. einer genauen Prüfung nicht stand. Wenn wirklich der „Staat" an all den von ihm namhaft gemachten Stellen auf den

Philebos zurückblicken soll, so fragt man sich zunächst vergebens, wozu denn Platon überhaupt noch die betreffenden Partien des „Staates" geschrieben hat? Hier tut allerdings eine Unterscheidung not. Die Grundfrage, welche das Thema des Philebos bildet, wird Staat VI 505[b] mit wenigen Worten erwähnt: ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις. Diese Kürze beweist u. E. nichts anderes, als daß Platon auch zur Zeit, da er diese Partie des „Staates" schrieb, Bekanntschaft seiner Leser mit der Lehre des Eukleides voraussetzen konnte, der nach L. Diog. II 106 τὸ ἀγαθόν mit der φρόνησις, daneben auch mit der Gottheit und mit dem νοῦς, identifiziert hat. Warum hier ein Rückblick auf Philebos 11[b-c] usw. vorauszusetzen sei, vermag ich nicht einzusehen. Die größere Gründlichkeit und Tiefe ist jedenfalls auf seiten des Philebos, während der „Staat" (505[b-c]) an einigen recht sehr auf der Oberfläche liegenden Einwürfen gegen beide Doktrinen sein Genügen findet. Die Vorkämpfer der φρόνησις drehen sich angeblich im Kreise, weil sie nicht umhinkönnen, diese als φρόνησις τοῦ ἀγαθοῦ wieder näher zu bestimmen; und die Verfechter der ἡδονή sollen inkonsequent sein, da sie ja das Vorhandensein auch „schlechter" ἡδοναί zu leugnen nicht vermögen. Die Stellen des 9. Buches (583[b] ff.), die Zeller mit entsprechenden Stellen des Philebos parallelisiert, enthalten freilich eine subtile, an Subtilität eben nur noch vom Philebos übertroffene Erörterung der einzelnen Lustarten. Der Hauptunterschied besteht darin, daß die Darlegungen im Philebos vollständiger und komplizierter sind als jene des „Staates". Wir sind ganz und gar der Meinung Campbells, der die, von der ganzen Eigenart der beiden Werke geforderte Annahme für völlig statthaft erklärt [Jowett und Campbell, Plato's Republic II] (p. 23), *that Plato had arrived at this general conception of the relative worth of Pleasure, Thought, and the Good, before giving to it the full and complex expression which the Philebus contains.*

455 1) [Kindliche Schaustücke: Phileb. 14[d]]; Verzicht auf die Zweiteilung Staatsmann 287[c] und Phil. 16[d]; Warnung vor dem Überspringen der Mittelbegriffe Phileb. 17[a] (τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει), die Dialektik das Hauptwerkzeug aller Entdeckungen 16[c].

2) [Grundzüge der Phonetik: Phileb. 17[b]; 18[b] ff].

456 1) Philolaos: vgl. den von L. Diog. VIII 85 erhaltenen, von Reiske und Diels Hermes XXIV, 321 (vgl. auch des letzteren Parmenides S. 66) kritisch behandelten Eingang seiner Schrift περὶ φύσεως [= FVS. 32 B 1]. Am besten wohl so geschrieben: φύσις ἁ τῶ κόσμω ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτω πάντα.

457 1) Vgl. Phil. 28[c] f; zur Polemik gegen den Naturalismus 28[e] f.; Sophist 246[a] und 247[b]; Gesetze X 891[c] ff.

2) [Phileb. 36[c]]. Über den Gegensatz der wirklichen und der bloß scheinbaren Lust hat sich [anknüpfend an] Phil. 51[a] ff. Grote Plato II 604 ff. in einer zugleich glänzenden und für seine ganze Denkart höchst bezeichnenden Weise verbreitet.

458 1) Theophrast: im Fragment 85 [= III 184] Wimmer.

2) Man vergleiche Philebos 55[b] mit Gorgias 499[b], von uns S. 276 erörtert.

3) Wer diese „Feinde des Philebos" 44[b] ff. seien, darüber herrscht gewaltiger Meinungsstreit. Die einschlägige Literatur verzeichnet R. G. Bury The Philebus of Plato, Cambridge 1897, p. 95 f. Die Beziehung auf Antisthenes gilt

auch uns als vollständig unzulässig. Unmöglich konnten dieser und seine Anhänger δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν heißen. Mußte doch selbst ein Zeller, um diese Deutung aufrechtzuerhalten, zu der gewaltsamen Auslegung greifen, es sei hier die φύσις der ἡδονή gemeint (II 1[4] 309 A.: „— so konnte er recht wohl in der Beziehung, um die es sich hier handelt, für einen δεινὸς τὰ περὶ φύσιν ausgegeben werden"). Ebenso unstatthaft scheint uns die Annahme, daß jene „Bundesgenossen", denen Platon „wie Propheten" folgt, Demokrit und seine Anhänger seien (Hirzel Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I 141 ff. und Natorp Archiv III 521 ff.). Die Phil. 44[b] ff. namhaft gemachten drei Momente: 1. die so nachdrücklich betonte δυσχέρεια oder das spröde Verhalten der Lust gegenüber, d. h. asketische oder nahezu asketische Gesinnung; 2. hervorragende naturwissenschaftliche Leistungen und 3. freundschaftliches Verhältnis zu Platon, scheinen in ihrer Vereinigung in der Tat, wie Grote Plato II 609 f. erkannt hat, nur auf Pythagoreer zu passen.

459 1) [Nicht auf Philebos gemünzt: 46[b]]. Über Eudoxos als Hedoniker besitzen wir nur die gedrängten Mitteilungen an zwei Stellen der nikomachischen Ethik (Anm. 1 zu S. 172). Useners Behauptung, seine und nicht Aristipps Lustlehre sei „Anlaß und Gegenstand des platonischen Philebos" (Organisation der wissensch. Arbeit S. 16) [= Vortr. u. Aufsätze 89], ist schwerlich erweisbar. Usener findet es auffällig, daß ein Anklang an die καταστηματικαὶ ἡδοναί Epikurs (L. Diog. X 136) auch dem Philebos nicht fremd ist, obgleich der zuständlichen Lust im Lehrgebäude wenigstens der älteren Kyrenaïker kein Raum gegönnt ist (L. Diog. II 87—90). Das besagt der Hinweis auf die Tatsache, daß im Philebos „Begriffe auftauchen, die uns sonst erst bei Epikur begegnen". Nun ist aber der Anklang an der hier gemeinten Stelle des Philebos (42[d]) ein bloß scheinbarer. Der E i n t r i t t eines Zustandes ist nicht selbst ein Zustand, sondern ein Vorgang. Als „Rückkehr zum Normalzustande", von der dort die Rede ist, kann z. B. die Nahrungsaufnahme des Hungernden, die Labung des Dürstenden gelten. Die daraus entspringende Lust ist eine momentane und hat mit Epikurs Dauerlust oder Lustzustand nicht das Mindeste zu schaffen. Zu allem Überfluß erscheint dieser Hinweis im Munde nicht des Protarchos, sondern des Sokrates, der hier auf weitverbreitete Meinungen (εἴρηταί που πολλάκις) anspielt. Unberechtigt ist daher der Schluß, daß hier Eudoxos zu uns spricht und wir darum in ihm, insoweit dieser Punkt in Betracht kommt, einen Vorläufer Epikurs zu erblicken haben. Allein selbst dies als richtig angenommen: wie sollten wir daraus folgern können, Platon habe sich damit begnügt, die eine der zwei damals vertretenen Formen der Hedonik zur Zielscheibe seiner Polemik zu machen? [Aristipp und Eudoxos] haben ihre gemeinsame Lehre auf dieselben Urphänomene des animalischen Lebens aufgebaut; der einflußreichere von beiden ist jedenfalls Aristipp gewesen. Die Schärfe des Tons [jener Polemik] legt übrigens [gleichfalls] den Gedanken näher, es werde [hier] von Platon der auch anderwärts — im Eingang des Phädon [59[c]] — mit einem unfreundlichen Seitenblick bedachte Aristipp aufs Korn genommen. Ob übrigens der grobkörnige Ausfall der Schlußworte [Phileb. 67[b]] (οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι) nicht geradezu an den Namen Aristipps erinnern soll, lasse ich dahingestellt. Bei dem, was Dümmler Akademika S. 167 vorbringt, brauchen wir nicht zu verweilen. Die Eilfertigkeit jener Darlegungen verrät sich auch durch ein äußerliches Indizium, durch

die Wiederholung eines bei Usener begegnenden Schreib- oder Druckfehlers [(„Ethik X 2, p. 1272 . . .“ statt 1172 . . .), der übrigens auch in den „Vorträgen und Aufsätzen“ stehen geblieben ist].

2) [Phileb. 50[b]. — „Wir haben gehört“: 53[c]].

461 1) Zum Begriff der exakten Wissenschaft vgl. Philebos 55[e] mit Euthyphron 7[b] ff. u. Staat X 602[d]. Wie an diesen platonischen Stellen wird „Maß, Zahl und Gewicht“ auch vom Versasser der Schrift „von der alten Medizin“ c. 9 (I 588 Littré) [= I 9, 18 Kühlewein], ähnlich von jenem der Schrift „von der Diät“ c. 2 (VI 470 L.), verbunden; [vgl.] Sophokles (Fragm. 399, 2 N.): σταθμῶν ἀριθμῶν καὶ μέτρων εὑρήματα; Äschylos (Prometheus v. 459): καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων.

2) Den Abstand zwischen Philebos und Gorgias zeigt [Phileb.] 55[e], wo das καταμελετᾶν ἐμπειρίᾳ καί τινι τριβῇ [zwar] dem streng exakten Verfahren untergeordnet, [in Hinsicht seiner Leistungen aber nicht unfreundlich gewürdigt] wird, verglichen mit Gorgias 463[b], wo die Kochkunst mit der Putzkunst usw. unter eben den Begriff der ἐμπειρία καὶ τριβή zusammengefaßt und [kurzweg als Schmeichelkunst verworfen] wird. Ebenso geringschätzig 501[a] und nicht unähnlich Phädros 270[b]. In der leidenschaftlichen Verurteilung der advokatenhaften Beredsamkeit nähert sich der greise Verfasser der Schlußbücher der „Gesetze“ (XI, 938[a]) wieder der Denk- und Sprechweise seines Jugendwerkes.

462 1) [Phileb. 65[ab]. Im vorangehenden angeführt: 61[c], 62[b], 63[c] ff.] In betreff der Auffassung der Gütertafel bekenne ich dankbar meine Abhängigkeit von Apelt Archiv IX S. 20 f., ein Aufsatz, der auch sonst viel Wertvolles enthält. So S. 17 über den Unterschied des Guten im Philebos und der Idee des Guten im „Staat“.

2) [Phileb. 66[c]].

463 1) Vgl. 64[e] f. — Gar merkwürdig ist auch der Zirkelschluß, der sich aus der Vergleichung von 64[e] und 65[d] ergibt. Die „Wahrheit“ ward in die Mischung aufgenommen. Mit welchem Rechte? Doch wohl nur, weil die, nebenbei fälschlich so genannten, „wahren“ ἡδοναί darin vorkommen und weil die ἐπιστῆμαι gleichfalls der Wahrheit teilhaft sind. Jedenfalls ist diese immer nur eine E i g e n s c h a f t sowohl der ἡδοναί als der ἐπιστῆμαι. [Doch von Platon] wird sie hypostasiert. Dann [aber] heißt es: der νοῦς ist entweder völlig oder nahezu völlig mit der Wahrheit identisch; wobei Subjektives und Objektives (der Gegenstand der Erkenntnis und diese selbst) gar seltsam durcheinander gewirrt wird. [Und] daraus wird nun die Folgerung gezogen, daß die φρόνησις einen ungleich stärkeren Anteil an der Mischung besitzt, d. h. daß sie in weit höherem Grade ein konstitutives Element des Guten ist, als die ἡδονή.

464 1) Vgl. 12[d]: ἥδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν . . . ἥδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν.

Zum Schluß soll die Bemerkung nicht fehlen, daß Schleiermachers Einleitung [zum Philebos] nicht nur, wie alle [seine Einleitungen], gar viele feine Gedanken enthält, sondern sich auch der Wahrnehmung argumentativer Schwächen keineswegs verschließt [Platons Werke II 3[3] 89 f.]. Wenn die Schlußpartie des Dialogs trotz derartiger Mängel den modernen Leser gefangennimmt, so liegt das, von dem Zauber der Darstellung abgesehen, vornehmlich am Folgenden. Die Hedoniker erscheinen als kühle Rechner, als Vertreter einer verfeinerten

Selbstsucht, einer nüchternen Sinnlichkeit; Platon ist ganz Schwung und Begeisterung. Nun entbehrt unsere Vorstellung von der Eigenart der älteren Hedoniker, von denen kaum ein Bruchstück aus uns gekommen ist, jeder soliden Grundlage. Daß es aber einem Forscher von der Größe des Eudoxos nicht an Enthusiasmus gefehlt haben kann, darf als selbstverständlich gelten. Auch sind wir nicht auf Schlüsse angewiesen. Epikurs Ethik war Hedonik, d. h. er hat sie nicht weniger als Aristipp und Eudoxos auf das Urphänomen des Strebens aller Lebewesen nach Lust gegründet. Aber wer könnte behaupten, daß sein Bild oder das seines Jüngers Lukrez jener populären Vorstellung [von den Hedonikern] irgendwie entspricht? Epikur zum mindesten war kein „Epikureer"!

Zu Buch V, Kap. 19.

465 1) Daß zwischen der Vollendung des „Staates" und der Abfassung des Timäos ein längerer Zeitraum liegt, das beweisen in erster Reihe die Sprach- und Stilkriterien. Dazu gesellt sich die S. 465 erwähnte glaubwürdige Mitteilung Krantors, übrigens „des ersten Platon-Erklärers" (bei Proklos in seinem Kommentar zum Timäos 20d) [= I 76, 1 ff. Diehl], die also lautet: — σκώπτεσθαι μέν φησιν αὐτὸν ὑπὸ τῶν τότε ὡς οὐκ αὐτὸν ὄντα τῆς Πολιτείας εὑρετὴν ἀλλὰ μεταγράψαντα τὰ Αἰγυπτίων· τὸν δὲ τοσοῦτον ποιήσασθαι τῶν σκωπτόντων λόγον, ὥστ' ἐπ' Αἰγυπτίους ἀναπέμψαι τὴν περὶ Ἀθηναίων καὶ Ἀτλαντίνων ταύτην ἱστορίαν ὡς τῶν Ἀθηναίων κατὰ ταύτην ζησάντων ποτὲ τὴν πολιτείαν.

2) Hermokrates: vgl. Kritias 108a-b, auch Tim. 20a. — Die der unsrigen entgegenstehende Meinung, die Rekapitulation im Eingang des Timäos knüpfe an einen früheren Entwurf des Staates an, ist hauptsächlich durch Rohde Psyche II² 266 Anm. und v. Arnim De Reipublicae Platonis compositione ex Timaeo illustranda (Rostocker Winter-Programm 1898) vertreten. Die Entbehrlichkeit dieser Hypothese suche ich S. 465 ff. zu erhärten. (Gute Gründe gegen sie jetzt auch bei Joël Zur Entstehung von Platons „Staat", Festschrift zur 49. Versammlung deutscher Philologen, Basel 1907, S. 308 ff.) Der uns vorliegende „Staat" macht übrigens ganz und gar nicht den Eindruck, die Überarbeitung eines ihm voraufgehenden Werkes zu sein. Wäre er es, dann würde wohl mancher schroffe Übergang geglättet, manche Gewaltsamkeit des Aufbaus gemildert sein. Gar wenig wahrscheinlich ist es ferner, daß dieselbe Person, die Platon zum Sprachrohr seiner kosmologischen Spekulationen wählen zu sollen glaubte, zugleich die Eignung besaß, eine Gesprächsfigur seines sozialpolitischen Hauptwerkes abzugeben. Endlich und hauptsächlich: wie will man es erklären, daß der alle Merkmale der platonischen Spätzeit aufweisende Timäos von seinem Verfasser an ein vergleichsweise frühes Werk, das älter sein mußte als selbst die ersten Bücher unseres „Staates", und nicht vielmehr an diesen selbst, angeschlossen ward?

466 1) Aristoteles Ἀθην. πολιτ. c. 13 (Kenyon ³ p. 43) [= 16, 9 Thalheim] im wesentlichen übereinstimmend mit Kritias p. 110c; nur daß der von Aristoteles Eupatriden genannte Adel von Platon in ägyptisierender Weise als Kriegerkaste (τὸ μάχιμον) bezeichnet wird.

467 1) Vgl. Kritias 110bc.

2) Vgl. Timäos 19b: εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενα.

468 1) Vgl. Zola Le roman expérimental [Paris 1880] p. 7: *Puis, l'expérimentateur paraît et institue l'expérience, je veux dire fait mouvoir les personnages* [ähnlich Platon an der soeben angeführten Stelle] *dans une histoire particulière, pour y montrer que la succession des faits y sera telle etc.* Vgl. auch p. 12 f. und p. 30: *Puisque la médecine qui était un art, devient une science, pourquoi la littérature elle-même ne deviendrait-elle pas une science, grâce à la méthode expérimentale?* Oder p. 27: *Donc, les romanciers naturalistes sont bien en effet des moralistes expérimentateurs.* Weit verständiger p. 48, wo Beobachtung und Analyse als das Hauptwerkzeug des *romancier expérimentateur* erscheinen.

469 1) Vgl. Timäos 24e—25^{d} und Kritias 113^{b} ff. Rhode Griech. Roman [2] 213 nennt die ganze Erzählung von der Atlantis „freieste Dichtung, höchstens an einige kosmologische und geographische Theorien angeknüpft". Dazu in Anm. 2: „Wenn Plato (Tim. 25^{d}) durch den Untergang der Atlantis den Ozean schlammig und flach und daher unzugänglich werden läßt, so stand wenigstens das also erklärte Faktum in seinem wie im Glauben des ganzen Altertums fest", unter Verweisung auf Müllenhoff Deutsche Altertumskunde I 78 u. 420. Mich will die Anknüpfung an eine Volkssage immerhin das Wahrscheinlichere dünken. Auf dem πέπλος der Athena sah man oder glaubte doch dort zu sehen: τοὺς Ἀθηναίους . . . . νικῶντας τὸν πρὸς Ἀτλαντίνους πόλεμον (Scholion zum Eingang des „Staats"). Auch Christs Vermutung (Platonische Studien 55 ff.), daß die Altantis-Sage den Einfall der Nordvölker zum historischen Hintergrunde hatte, mag nicht jeder Begründung entbehren. Unklar bleibt es übrigens, warum Platon die Atlantis eine Insel nennt, obgleich sie größer gewesen sein soll als Asien und Libyen zusammengenommen. Man vergleiche darüber und über verwandte Fragen H. Berger Gesch. der wissensch. Erdkunde der Griechen II 125, auch 141 [= [2] 299 ff. und 567].

Ans Unglaubliche grenzt die Kühnheit, mit welcher Platon die Athener der Vorzeit an die Spitze der Menschheit stellt. Vgl. Kritias 112^{e}: ἐπὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν . . . . . ἐλλόγιμοί τε ἦσαν καὶ ὀνομαστότατοι πάντων τῶν τότε.

470 1) Meinungsverschiedenheiten schon unter den nächsten Schülern [und Enkelschülern] Platons über die Auslegung des Timäos bezeugt Plutarch teils direkt [Krantor gegen Xenokrates: p. 1012^{d}], teils mittelbar (Xenokrates gegen Speusipp) [ebenda, verglichen mit Speusipps Frg. 40 Lang] in seiner überaus merkwürdigen, ein Unikum der antiken Philosophiegeschichte bildenden Schrift „Über die Seelenschöpfung im Timäos" (Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, Mor. 1238/63 Dübn. — eine Sonderausgabe von Berthold Müller Breslau 1873). Außer von Krantor gab es Kommentare von [dem Akademiker] Eudoros, dem Peripatetiker Adrastos, vom Stoiker Poseidonios u. a. Erhalten sind uns ein Bruchstück des Galenschen Kommentars im Original, herausgegeben von Daremberg, Paris 1848; der Kommentar und die lateinische Übersetzung des Neu-Platonikers Chalcidius, zuletzt herausgegeben von Wrobel Leipzig 1876; und jener des Proclus, herausgegeben von Schneider Breslau 1846 [und von Diehl Leipzig 1903—1906].

2) Nebenbeschäftigung: Timäos 59^{c-d}. — Zum Folgenden vgl. Tim. 68^{d} (εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας

φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον). Was hier verworfen wird, sind Versuche [über Mischung und Zerlegung von Farben].

3) [Tim. 27a].

4) Ähnliche Gedanken vermochte ich nur bei Alberti Über Geist und Ordnung der platonischen Schriften, Leipzig 1864, S. 17, zu entdecken.

471 1) Diese Deszendenz- oder Entartungslehre Tim. 41d ff. [und 90e ff. Die im Folgenden angeführten Worte: 92b. „Seine Physik war . . . Biologie":] vgl. Grote Plato III 251.

2) Εἰκότες λόγοι, εἰκότες μῦθοι heißen dem Verfasser des Tim. seine Darlegungen 29c f., 48d, 59c f. usw.

3) Schöpfungsakt: Vielleicht empfiehlt es sich, dem Leser diesmal das Aufgebot der Gründe und Gegengründe vorzuführen, die unser Urteil bestimmt haben. Den Schöpfungsakt für eine bloße Einkleidung zu halten, dazu fanden sich schon antike Interpreten von Xenokrates [Frg. 54 Heinze] an veranlaßt, um den aristotelischen Einwürfen zu entgehen (vgl. Überweg Rhein. Mus. IX, 78 f.). Nach vielen anderen, denen sich nunmehr auch Natorp, Platos Ideenlehre S. 339 ff. [= ² 356 ff.], beigesellte, hat in neuester Zeit R. Wahle (Archiv XIV 149 ff.) einen bündigeren Beweis für die These angetreten: „der Demiurg ist keine reelle, metaphysische Potenz". Denn „alle Arten des Seins und Werdens, des Körpers und des Geistes sind von Platon schon für die Konstruktion seiner Welt und ihrer Seele verbraucht, so daß für den Demiurgen nichts übrig bliebe! Das Prinzip des Beharrlichen, der Veränderung, der Mischungen — alles ist verteilt; was könnte da noch die Natur des Demiurgen sein? Nichts! . . . . . Nur figürlich könnte er höchstens noch die Personifikation der Kraft, der Einwirkung der an sich bestehenden Formen aus das dieselben aufnehmende Prinzip sein." So plausibel all das klingt: stutzig machen uns zunächst die Parallelen im „Sophisten" und im „Staatsmann", auf die unsere Darstellung hindeutet. Die bildliche Einkleidung, die „Akkommodation", von der Wahle ebd. spricht, müßte doch jedenfalls aus den Absichten, die im Timäos vorwalten, erwachsen sein. Nun vergleiche man aber Äußerungen über den Demiurgen im Timäos 28c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός oder 37c ὁ γεννήσας πατήρ mit Staatsmann 269d παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν (nämlich der οὐρανός und κόσμος), 270a παρὰ τοῦ δημιουργοῦ oder 273b τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς . . . διδαχήν, ferner mit Sophist 265c μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; Unser also gewecktes Mißtrauen, ein Mißtrauen, das der rein deduktiven Behandlung einer historischen oder Interpretationsfrage gegenüber stets am Platze ist, führt uns zu jenen Überlegungen, die wir S. 474 vorgebracht haben. Wenn in alledem von einer „Akkommodation" die Rede sein kann, so ist es die Akkommodation an Platons eigenes religiöses Gefühl, nicht an irgendwelche Volksmeinungen, denen er eben im Timäos (40e, von uns S. 474 f. angeführt) freier und schroffer als irgendwo sonst gegenübertritt. Es war wohl eben der Ausbau seiner eigenen religiösen Metaphysik, die ihm den Anschluß an die gangbaren mythischen Vorstellungen erschwert hat. Je einläßlicher — so dürfen wir hinzufügen — Platon sich mit dem Prozeß der Weltbildung beschäftigt hat, um so stärkere Bedeutung gewann für ihn die dynamische Seite des obersten Weltprinzips. Dieses erscheint jetzt als ein eigentlich schaffendes, hervorbringendes Wesen und [ward] demgemäß mehr und mehr mit Willen

und insofern mit Persönlichkeit ausgestattet. Eine ähnliche Auffassung tritt übrigens vielleicht schon im 10. Buche des „Staates“ zutage, dort, wo die Gottheit mit nicht undeutlichen Worten als der Schöpfer (Demiurg) wie alles übrigen, so auch der Ideen bezeichnet wird [597^{bc}, vgl.] (596^{b-c}). Diesem Mangel an voller Klarheit trägt auch Theophrast (bei Simplicius in phys. p. 26, 11—13 Diels [= Frg. 48 Wimmer] Rechnung. Er unterscheidet zwar in der platonischen Lehre den Gott von dem Guten, verbindet sie aber zugleich auch zu e i n e m Prinzip: δύο τὰς ἀρχὰς . . . τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλην (ὡς ὕλην ὑποκείμενον?), ὃ προσαγορεύει πανδεχές, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ κινοῦν, ὅ προσάπτει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμει.

Zum Folgenden vgl. Philebos 30^{a} f.

472 1) Nach Möglichkeit!: καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα Tim. 42^{e} und φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν 30^{a}. [An dieser zweiten Stelle wird auch die ungeordnete Bewegung zuerst erwähnt, die dann 47^{e} ff. auf die Notwendigkeit und die „umherschweifende Ursache“ zurückgeführt wird].

2) An die Stelle 38^{b} χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν und ihr Verhältnis zu 30^{a} οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως knüpft sich die vielleicht größte Schwierigkeit der Timäos-Erklärung. Vgl. Aristoteles De coelo I 10 (279^{b} 32 ff.) u. Simplicius zu dieser Stelle (p. 303, 15 ff. [und besonders 306, 18] Heiberg), [sowie auch] Theophrast Frgm. 28 u. 29 Wimmer. Den „Staatsmann“ (273^{b}) hat übrigens schon Simplicius herbeigezogen, aber nicht in unserem Sinne verwertet.

473 1) Die für das Problem der Urmaterie in Betracht kommenden Stellen sind: Tim. 49^{a}, [50^{b} ff.], 51^{a}, 52^{a} ff. Die nachdrückliche Leugnung des leeren Raumes begegnet vornehmlich in der Theorie der Atmung [79^{b} ff.], die wir S. 483 f. wiedergeben. Den scheinbaren Widerspruch dieser Leugnung des κενόν mit den an mehreren Stellen (58^{b}, 60^{e} ff.) erwähnten διάκενα räumt Deichmann, Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie [bis Aristoteles, Leipzig 1893] S. 65 ff., und der ihn beurteilende Dümmler, Kleine Schriften I 292, mit vollstem Recht durch die Erklärung hinweg, daß die διάκενα „zwischen den Elementarkörperchen nicht als eigentliche Leeren, sondern nur in bezug auf die bestimmten einzelnen Formen gemeint seien“. Vollkommen richtig fährt Dümmler fort: „Die elementbildenden Dreiecke schneiden eben nicht aus dem leeren, sondern aus dem erfüllten Raume die Elementarkristalle und können nicht die gesamte Urmasse aufteilen.“ Völlig entscheidend ist dafür insbesondere 58^{a-b}. Außer den zwei Genannten haben an der Ansicht aller alten Interpreten auch Bonitz [Disputationes Platonicae duae, Dresden 1837, p. 65^{3}], Brandis [Handbuch II 1, 300 f.], Überweg (Rhein. Mus. IX, 59 ff., der die ältere Literatur verzeichnet) und Grote (Plato III 250) festgehalten. Der bedeutendste aller modernen Timäos-Erklärer, Henri Martin, schwankt in diesem Punkte; man vergleiche Etudes sur le Timée II p. 180 mit der nächstfolgenden Seite. Der entgegengesetzten, von Boeckh, Kl. Schrift. III 125 f., herrührenden Annahme, Platons Urmaterie sei nichts anderes als der Raum, haben Zeller (II 1^{4} 727 ff.) und später Windelband (Platon S. 89 u. 106 ff.), zuletzt auch Natorp (Platos Ideenlehre S. 352 ff.) [= ^{2} 366 ff.] zugestimmt. Aus Aristoteles ist keine Entscheidung dieser Streitfrage zu gewinnen. Seine Äußerung (Physik Δ 2 209^{b} 11): διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ läßt sich dem Zusammenhange gemäß kaum anders verstehen als so, daß Raum und

Materie in ihrer Ausdehnung zusammenfallen sollen, daß (mit anderen Worten) Platon keinen stoffentblößten Raum kennt.

2) Diese Antwort hat Überweg erteilt, Rhein. Mus. IX, 69. Auch für das Folgende muß ich auf [seine Erörterung] verweisen [vor allem auf] (S. 76 Anm. 40), die auch die hochwichtige, oft vernachlässigte Unterscheidung zwischen mythischen und durchaus ernst gemeinten, wenngleich nicht mit dem Anspruch auf unbedingte Gewißheit auftretenden Darlegungen Platons mit Nachdruck hervorhebt. Nicht einmal die letztere Einschränkung gilt von dem Ausspruch: γέγονεν (sc. ὁ κόσμος), der mit der denkbar größten Bestimmtheit erfolgenden Antwort auf die Frage: πότερον ἦν ἀεὶ . . . . . ἢ γέγονεν . . . .; (28b). Daß es Platon mit der Weltschöpfung voller Ernst ist, dafür haben sich neuerlich auch, wenngleich nicht ohne Vorbehalt, R. Heinze (Xenokrates S. 51), ferner Apelt (Beitr. z. Gesch. d. Philos. VIII), und lange vorher Stumpf entschieden, dessen Abhandlung „Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten“ [Halle 1869] mir nur aus zweiter Hand bekannt ist.

474 1) Die hier angeführte Stelle liest man Tim. 28c.

475 1) Ἀΐδιοι θεοί heißen die Ideen 37c, [als] εὐδαίμων θεός [wird] der Kosmos 34bc [bezeichnet, vgl. 92b]. Von der — beschwichtigten und nachgebenden — Macht der „Notwendigkeit“ ist insbesondere 56c, von dieser und der „erratischen Bewegungsursache“ 48a die Rede. Dort auch das bezeichnende Wort: ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ward die Welt gebildet. Die böse Weltseele erscheint in den „Gesetzen“ X 896e und 898c.

2) August Boeckh: Kleine Schriften III 130.

3) Im Theätet: 176a (ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη).

476 1) Schöpfung der Weltseele: Tim. 35a ff.

2) [Xenokrates Frg. 33 (vgl. auch Frg. 28) Heinze; Hermodoros bei Simplicius Physik 247, 30 ff. Diels]. Vgl. Aristoteles Physik Γ 4 203a 15: Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. Ähnlich Physik Δ 2 209b 33 ff.; auch Metaph. *A* 6 [987b 20: ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δὲ οὐσίαν τὸ ἕν und] 988a 13: ὅτι αὕτη δυάς ἐστιν, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

477 1) Ein Teil seiner Nachfolger: insbesondere Xenokrates [Frg. 68 Heinze], dem viele Neuere gefolgt sind. In meiner Auffassung bestärkt mich R. Heinze, Xenokrates S. 22 ff., der ohne jede Rücksicht auf den Timäos das μικτὸν γένος des Philebos in ähnlicher Weise erläutert. Überraschend ist es mir übrigens, daß R. Heinze ebendort S. 21 ebenso wie mein Sohn (vgl. Anm. 2 zu S. 454) den Philebos dem Timäos nachfolgen läßt. Mit Rücksicht auf die enge Zusammengehörigkeit des Philebos mit dem Gesprächspaar Sophist-Staatsmann wären wir dann genötigt, diese Dreiheit von Dialogen dem Timäos nachzustellen. Allein der Philebos beginnt wie eine Nachhut jenes Paares, um wie eine Vorhut des Timäos zu schließen. In seinem Verlaufe scheint sich gleichsam ein Thronwechsel zu vollziehen: das Szepter geht von der Dialektik an die Mathematik über, der es nicht mehr entrissen wird.

Zum Folgenden vergleiche insbesondere 41d ff., 69c ff., 43e ff., 38e ff., 40b f.

478 1) Das Spottwort kennen wir aus einem Zusatz unbekannter Herkunft zu Alexanders Kommentar zur Metaphysik (*A* 5 985b 23), Anonym. Urbin. bei Brandis Scholia in Aristotelem p. 539a 34: ὁμοίως τούτοις καὶ Πλάτων, περὶ οὗ ἔλεγόν τινες ὡς κατεμαθηματικεύσατο τὴν φύσιν. — Zu dem im Folgenden aus-

gesprochenen Gedanken vgl. Alex. v. Humboldt Kosmos I 98: „Das Planetensystem in seinen Verhältnissen von absoluter Größe und relativer Achsenstellung . . . . hat für uns nicht mehr Naturnotwendiges“ (nämlich im Sinne „innerer, ursächlich ergründeter Verkettung“) „als das Maß der Verteilung von Wasser und Land . . . . als der Umriß der Kontinente oder die Höhe der Bergketten. Kein allgemeines Gesetz ist in dieser Hinsicht in den Himmelsräumen oder in den Unebenheiten der Erdrinde aufzufinden. Es sind T a t s a c h e n der Natur, hervorgegangen aus dem Konflikt vielfacher, einst unter unbekannten Bedingungen wirkender Kräfte“.

479 1) Die Schwierigkeiten der 31^{b} ff. eingeleiteten, 53^{c} ff. ausgeführten Elementenlehre hat insbesondere H. Martin, Etudes sur le Timée II 239 ff., mit Einsicht und Unbefangenheit erörtert. Seiner von Böckh, Das kosmische System des Platon S. 17, gebilligten Lösung des Proportionsproblems (I 337 ff.) widersprechen Grote, Plato III 252, und Jowett, The dialogues of Plato II 512, schwerlich mit gutem Grunde. Platons Aufstellung ist nämlich [allerdings] nur dann richtig, wenn es sich um Potenzen von Primzahlen handelt. Solche, von Griechen Linearzahlen genannt, zugrunde zu legen, war er aber berechtigt, da jede andere — aus Faktoren gebildete — Zahl bereits an sich der Ausdruck eines Flächen- bzw. Körpermaßes ist.

2) Philolaos: Diesem Pythagoreer aus Kroton (L. Diog. VIII, c. 7) [= FVS. 32 A 1] ist unsere Darstellung schon mehrfach begegnet (I ^{4} 93 ff., 207, 235, 446 f.; II 335, 344, 456). — Das wichtigste hier in Betracht kommende Zeugnis bei Stobäus I 10 (p. 18, 5 Wachsmuth) [= FVS. 32 B 12]: καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί . . . . πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς (?) πέμπτον Vorerst sei dem bei Überweg-Heinze I ^{8} 66 [aber nicht mehr bei Überweg-Praechter I ^{11} 83] geäußerten Zweifel begegnet: „Die Lehre von den fünf regelmäßigen Körpern ist nicht für vorplatonisch zu halten, da Platon (Rep. VII 528^{b}) bezeugt, daß noch keine Stereometrie bestand.“ Das heißt doch wohl aus einer allgemeinen Aussage allzu weitgehende Detailfolgerungen ziehen. Platon konnte sehr wohl ein der Planimetrie an Tiefe und Umfang ebenbürtiges System der Stereometrie vermißt und doch solche Anfänge dieser Disziplin gekannt haben, wie sie in der Anerkennung der fünf regelmäßigen Körper (das ist der Sinn der Worte) [des Philolaos] enthalten sind. Jene Klage [oder doch eine ihr sehr verwandte] kehrt übrigens wieder Gesetze VII 819^{d} ff. Die Lebenszeit des Philolaos ist jetzt auf Grund der ihm vom Londoner Anonymus (vgl. Anm. 1 zu I^{4} 235) beigelegten Lehren [FVS. 32 A 27] von Diels im Hermes XXVIII, 417 ff. genauer dahin bestimmt worden, daß er eher jünger denn älter als Sokrates ist. Er zeigt sich als von Alkmeon, von Hippasos und wahrscheinlich von Prodikos abhängig. Die wichtigsten seiner vordem vielfach angezweifelten Bruckstücke werden jetzt wohl mit gutem Grunde als echt anerkannt von Zeller Hermes X, 178 ff. [= Kl. Schriften I 136 ff.], von Rohde Psyche II ^{2} 170, von Diels Parmenides S. 66. (Gegen die Echtheit neuerlich Döring Geschichte der Griechischen Philosophie I 183 ff.) Erwähnt ward schon [Anm. 1 zu I ^{4} 93] Boeckhs grundlegende Monographie. Die Bruchstücke findet man bei Chaignet Pythagore et la philosophie pythagoricienne I, 226 ff. und bei Diels Vorsokratiker [32 B] I ^{2} 233 ff. Vgl. auch Gundermanns Aufsatz im Rhein. Mus. LIX, 145 ff.

3) Daß Platon in der spätesten Phase [seines Philosopierens] den Äther als fünftes Element anerkannte, erschließt man mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Übereinstimmung seiner Schüler Speusipp [Frg. 4, p. 54, 2 Lang und] Xenokrates [Frg. 53 Heinze sowie] des Verfassers der Epinomis [981^{c}]. Vgl. R. Heinze Xenokrates S. 68.

480 1) Über jene Urdreiecke handelt ausführlich mit zwei erläuternden Diagrammen Zeller II 1^{3} S. 676 [= II 1^{4} 802]. Vgl. unsere Anmerkung 1 zu S. 473.

2) Anklänge an Lehren der Atomisten [FVS. 55 B 164 und A 135 (61 f.)] Tim 52^{e} (Worfschaufel), 59^{b} f. (spezifische Schwere). Demokritischem Einfluß will Frau Ingeborg Hammer Jensen (Archiv XXIII S. 96) die im Timäos 45^{b} ff. vorgetragene Theorie des Lichtes und des Sehens zuschreiben. Die Ansicht vom Zusammenwirken inneren, im Auge enthaltenen, und äußeren Feuers beim Zustandekommen des Sehprozesses hat Platon in der Tat gewiß einem Vorgänger entlehnt. Ich erblicke diesen aber eher in Empedokles [FVS. 21 B 84, 7; vgl. B 109] als in einem der Atomisten. Vgl. über deren Verhältnis [zu jenem] oben I^{4} 296 f. Nebenbei, eine Anlehnung ist auch Tim. 49^{c} an Anaximenes [FVS. 3 A 7 (3) und] 56^{c} an Anaxagoras [FVS. 46 B 1, vgl. B 21] erkennbar. Gespielt wird mit dem Doppelsinn von ἄπειρος 55^{c}; nicht unähnlich Philebos 17^{e}.

3) Zum Folgenden vgl. insbesondere Tim. 33^{b} ff.

4) Platons astronomische Lehren sind dargelegt Staat X (Vision des Er) 616^{c} ff., Timäos 38^{b} ff. und Gesetze VII 821^{b} ff. Dazu treten: die Schlußpartie des Phädon [108^{e} ff.] und die Anspielungen, welche der Phädros 246^{e} ff. enthält. Eine um ihres nicht völlig gesicherten Ursprungs willen nicht ohne Vorbehalt zu benutzende Ergänzung bietet die Epinomis 982^{a} ff. Die Andeutung der Sphärentheorie hauptsächlich [Staat X, 616^{d} ff. und] Timäos 39^{a}. Eine faßliche Darstellung dieser Doktrin bei Whewell, Geschichte der induktiven Wissenschaften [Buch III, Kap. 2—3 =] I 131 ff. der deutschen Übersetzung von Littrow. Grundlegend sind Schiaparellis (Anm. 2 zu I^{4} 92 [und 1 zu I^{4} 93] angeführte) Werke, zu denen neuerlich noch ein Aufsatz in der Zeitschrift Atene e Roma I Nr. 2 getreten ist. In einem Punkte wage ich es jedoch, Schiaparelli und seinen zahlreichen Nachfolgern zu widersprechen. Daß die Sphärentheorie ein bloßes Mittel der Darstellung und nicht eine Annahme von Tatsachen war, diese Voraussetzung entbehrt, soviel ich sehen kann, jedes Anhalts in der Überlieferung. Nicht immaterielle, sondern stoffliche Reifen oder Ringe hat Platon, ebenfalls ganz eigentlich materielle, wenngleich durchsichtige Sphären haben die späteren Vertreter dieser Theorie vorausgesetzt. (Anders urteilt jetzt Boll in Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie, Artikel „Fixsterne", VI 2414.)

481 1) Theophrast bei Plutarch Platonicae quaestiones VIII 1 [p. 1006^{c}] (Mor. 1231, 37 Dübn.), vgl. das Leben Numas c. 11 (Vitae 80, 24 Döhner). Was Platon damals als Weltmittelpunkt anerkannt hat, wird uns leider nicht gesagt; vielleicht hat er sich in der Tat darüber nur unbestimmt geäußert („ein anderes und besseres"); an das Zentralfeuer zu denken, legt die zweite Stelle zwar nahe, aber sie nötigt nicht dazu; ja bei genauerer Erwägung spricht sie eher dagegen als dafür. Die Reaktion gegen ungebührliche Folgerungen, die aus dieser Mitteilung und aus der alsbald [Anm. 1 zu S. 483] zu besprechenden Stelle der „Gesetze" gezogen wurden, in dem Sinne, als sei Platon ein Vorläufer des Kopernikus geworden, hat sogar einen Boeckh (Das kosmische System des Platon S. 146ff.) und

desgleichen H. Martin in seinem großen Werke: Mémoire sur l'histoire des hypothèses astronomiques etc., Paris 1881, p. 131, dazu geführt, die Meldung des Theophrast als wertlos zu erachten. Dazu kann ich mich so wenig wie G. C. Lewis Astronomy of the Ancients p. 143 entschließen. Die Nachricht bleibt dunkel, aber sie ist unbedingt verläßlich. Zur Geringschätzung des menschlichen Treibens in den „Gesetzen" vgl. diese VII 803b: ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια; bald darauf nennt Platon den Menschen „ein Spielzeug Gottes" (wiederholt aus I 644d).

2) Die Anführung aus Newcomb-Engelmann Populäre Astronomie [2] S. 3.

483 1) Platon deutet in den „Gesetzen" VII 821 f. in geheimnisvoller Weise auf eine ihm erst kürzlich bekannt gewordene Lehre hin, über deren Wesenheit die Interpreten geteilten Sinnes sind. Schiaparelli I precursori di Copernico p. 20 f. (deutsch von M. Curtze, Leipzig 1876, S. 39) glaubt diese Äußerung aus Gründen, die mir durchschlagend scheinen, auf die Achsendrehung der Erde beziehen zu müssen, wobei er als eine Stütze seiner Ansicht Epinomis 987b herbeizieht. Ich folge dieser großen Autorität im Widerspruch mit Boeckh, Das kosmische System des Plato S. 48 ff., und Martin Mémoire p. 85 ff. Mit der Achsendrehung der Erde (vgl. hier I [4] 100 f.) ist Aristoteles bereits wohl vertraut; und da seine hierher gehörigen Schriften sicherlich nicht zu den am spätesten verfaßten gehören, so ist es keineswegs von vornherein unglaublich, daß auch Platon zur Zeit, da er das 7. Buch der „Gesetze" schrieb, mit jener Entdeckung der jüngsten Pythagoreer bekannt geworden ist. Noch muß des merkwürdigen Umstandes gedacht werden, daß Aristoteles De coelo II 13 [293b 30] eine Stelle des Timäos (40b) so aufgefaßt hat, als ob darin die Achsendrehung gelehrt würde. Daß diese Auffassung eine mißverständliche war, ist jetzt allgemein anerkannt. (Grotes Rettungsversuch [Plato III 257] ist von den Fachmännern einstimmig zurückgewiesen worden.) Da macht denn Schiaparelli p. 17 f. darauf aufmerksam, daß das so befremdliche Mißverständnis des Aristoteles einigermaßen erklärbar wird, wenn er dabei an Gespräche oder Vorträge Platons dachte, in welchen dieser die im Timäos in Wahrheit noch festgehaltene Ruhelage der Erde aufgegeben hat. Übrigens hat der naheliegende Versuch, diese Anspielung in den „Gesetzen" und jene kurz vorher behandelte Meldung Theophrasts zu kombinieren, keine haltbaren Ergebnisse gezeitigt.

2) Über die musikalischen Verhältnisse in Platons Himmel und in der durch diesen verbreiteten Weltseele handelt mit nie übertroffener Gelehrsamkeit und mit anerkannt siegreichem Scharfsinn Boeckh, Kleine Schriften III 135 ff.

3) Lehre von den natürlichen Orten, kein Oben und Unten, Gegenfüßler: Tim. 52e f., 62c ff.

484 1) Theorie der Atmung: 79a ff. Zum Folgenden vgl. 80c. Diesen ganzen Abschnitt beleuchtet Plutarch Quaestiones Platonicae VII [p. 1004d ff.] (Mor. 1229—1231 Dübn.).

2) Windungen des Darms usw.: Tim. 73a. Abzweckung der Nägel: 76d-e.

3) [Wechselvertilgung (ἀλληλοφθορία): Protag. 321a].

485 1) Krankheitslehre: 81e ff. Über Geisteskrankheiten: 86b ff. [Zur sokratischen Ansicht vom Wahnsinn vgl. Xenophon Mem. III 9, 6 f.].

2) Eine Vorstufe dieser Lehren im Phädon, vgl. S. 340 f.

Zu Buch V, Kap. 20.

486 1) Wer sich über den Inhalt der „Gesetze“ rasch orientieren will, möge Constantin Ritters, vom reichhaltigen Register abgesehen, nur 126 Seiten zählende Übersicht „Platos Gesetze, Darstellung des Inhalts“, Leipzig 1896, benutzen. Desselben gleichzeitig erschienener Kommentar bietet viel Treffliches, läßt aber den Leser auch nicht selten im Stich. Ein alle Teile des Werkes gleichmäßig beleuchtender Kommentar wäre eine überaus mühevolle, aber auch überaus erwünschte Leistung.

2) Vgl. Anm. 1 zu S. 218 und Anm. 1 zu Seite 223. Ferner Prolegomena philosophiae Platonis c. 24, bei Hermann VI p. 218. — Binnen Jahresfrist: das erhellt aus des Isokrates Anspielung in seinem „Philippos“ [§ 12] (verfaßt zwischen April und Juli 346, vgl. Blaß Att. Bereds. II ² 314). Vgl. Anm. 1 zu S. 332. Dieses Zeitverhältnis ist längst bemerkt worden.

487 1) Die Anführung aus Gesetze XII 956e. Zum Folgenden vgl. II 701c-d.

2) Vgl. IV 715c, wo freilich von Neuerungen nicht sowohl der Wortbildung als der Wortverwendung die Rede ist; doch konnte Platon der letzteren kaum gedenken, ohne sich auch der ersteren zu erinnern.

3) Auffälliges Selbstlob: [III 683bc und] VII 811d-e.

488 1) Das über die Zypressen Bemerkte beruht auf eigener Anschauung. Vgl. auch Theophrast Hist. plant. II 2, 2; III 1, 6; III 2, 6; IV 1, 3; [Caus. plant. I 2, 2]. Als besondere Gabe Kretas erscheint die Zypresse bei Hermippos (Fragm. com. Graec. I 243, Frg. 63, 14 Kock).

2) Aristoteles: Politik *B* 9 [1271a 41], wo auf Gesetze I 630d-e angespielt wird. [Nahe am Schluß des Werkes: XII 963a ff.].

490 1) [Gesetze II 663e. — „Die zarten Seelen der Jugend“: 664b].

491 1) Vgl. I ⁴ Anm. 3 zu S. 40.

492 1) Zur Filiation der Lehre von der Gewaltenteilung vgl. Montesquieu Esprit des lois Buch XI Cap. 6 ff., insbesondere Cap. 11 Ende: *Les Grecs n'imaginèrent point la vraie distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul; ils ne l'imaginèrent que dans le gouvernement de plusieurs, et ils appelèrent cette sorte de constitution police.* Dazu der Verweis auf Aristoteles' Politik, und zwar auf Δ 8 1293b 33: ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μῖξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας. Buch XI Cap. 17 bespricht Montesquieu die Teilung der Gewalten in der römischen Republik und verweist auf das 6. Buch des Polybios, d. h. auf jene berühmte Stelle, an welcher die gemischte Regierungsform eingehend besprochen und als Ideal hingestellt wird. Nun lehnt sich Polybios, wie ein Blick auf VI 11, 11 f. und auf Gesetze IV 712d zeigt, ganz augenscheinlich an Platon an, wenngleich R. Scala in seinem Buch über Polybios diese Beziehung unerwähnt ließ. Von dem kanonischen Ansehen, welches Montesquieu bei Hamilton und Madison, den Hauptschöpfern und -erläuterern der nordamerikanischen Bundesverfassung, genoß, spricht James Bryce The American Commonwealth I ³ 282; vgl. The Federalist (Washington 1831): [Nr. 9] p. 35—37, [Nr. 43] p. 189, [Nr. 47] p. 207—209, [Nr. 78] p. 333 f.

Der im folgenden besprochene Einwurf ward schon von Montesquieu selbst vorweggenommen. Esprit Buch XI Cap. 6 [gegen Ende: „Ces trois puissances devroient former un repos ou une inaction“]. Ausgeführt ward er von Bentham im Book of fallacies [IV 3, 4 = Works] II 445 f. Bowring. Auf Montesquieus

Vorgänger Locke und Buchanan einzugehen ist hier ebensowenig erforderlich, wie von der Kritik zu sprechen, welche Montesquieus Lehre in unseren Tagen erfahren hat. [Theatrokratie: III 701^{a}].

493 1) Überaus stark kommt am Schluß von Buch III das Bewußtsein absichtsvoller und wohlgelungener Komposition zum Ausdruck. Die Parallele mit dem Phädros hätte wohl, wäre sie bemerkt worden, manche grundlosen Urteile über die Entstehungsweise der „Gesetze“ hintangehalten. Wird doch an beiden Stellen der gleiche Kunstgriff mit identischen Worten angewendet:

ἔοικε κατὰ τύχην τινὰ ἡμῖν τὰ τῶν λόγων τούτων πάντων ὧν διεξήλθομεν γεγονέναι —.
(Gesetze III 702^{b})

καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην τὼ λόγω —.
(Phädros 262^{c-d}).

Eine nicht minder beweiskräftige Stelle ist jene, wo von dem „Irrgang der Rede“, der πλάνη τοῦ λόγου, gesprochen wird, 682^{e}—683^{a}.

2) An einem andern Orte (Platon. Aufsätze III) habe ich mich seither mit der weitverbreiteten Meinung auseinandergesetzt, die „Gesetze“ ermangelten überhaupt einer eigentlichen Komposition, sie seien aus mehreren Entwürfen von Philipp „mit wenig Geschick aneinandergefügt worden“ (Windelband Platon S. 62), mag nun dieser viel Eigenes dazugetan oder sich darauf beschränkt haben, zwei Entwürfe, [oder gar] „eine Menge“ von solchen [Windelband], ineinanderzuarbeiten. Die erste dieser Thesen hat Ivo Bruns (Platons Gesetze, Weimar 1880), die zweite Theodor Bergk (Fünf Abhandlungen usw., Leipzig 1883, S. 41—116) vertreten. Die wirklich vorhandenen Anstöße erklären sich aus der gewiß langwierigen und stockenden Arbeit an dem umfangreichen Werke, dessen Unebenheiten einer glättenden und ausgleichenden Revision mehr als andere Schriften Platons bedurft hätten. Daß diese den „Gesetzen“ von der Hand ihres Verfassers nicht zuteil ward, ist eine wohlbeglaubigte, offenkundige Tatsache. Eine sehr sorgfältige Zergliederung bietet Georg Hofmann: „Kritische Analyse der beiden ersten Bücher der platonischen Gesetze“, München 1905. Er beweist in noch strengerer Weise, als es bisher geschehen war, daß Platon sich eine Revision vorbehalten habe, zu der er nicht mehr gelangt ist, der Gedanke eines Zusammenarbeitens aus verschiedenen Entwürfen aber ganz und gar auszuschließen sei. Der seltsame Einfall von Blaß [Apophoreton (1903) S. 52 ff.], Philipp habe bei Platons Lebzeiten dessen „Gesetze“ herausgegeben, bedarf kaum einer Widerlegung. Das Erforderliche habe ich Platonische Aufsätze IV S. 4 ff. dargelegt.

3) Vgl. Gesetze IV 712^{d} [und Anm. 1 zu S. 492]. Das nächste Beispiel Buch X 892^{d} ff., das folgende I 644^{d} ff., das letzte X 906^{c-d}.

494 1) [„Bittere und salzige“ Nachbarschaft: IV 705^{a}]. Der paradoxe Ausruf παπαί, οἷον λέγεις IV 704^{c}. Die zweite paradoxe Wendung VII 789^{a}.

495 1) [„Gebt mir eine . . . Stadt“: 709^{e}; „von der göttlichen Liebe“ . . . ergriffen: 711^{d}; Gottesherrschaft: 713^{a}; Staatsunordnungen (στασιωτείας, ἀλλ' οὐ πολιτείας): 715^{b}; Diener des Gesetzes: 715^{d}. — Gott das Maß aller Dinge: 716^{c}].

496 1) Belege für das spartanische Vorbild bei Schömann-Lipsius Griech. Altert. I^{4} 271. [In einer kurzen Ausführung: IV 717^{a} ff.]

497 1) In den Worten ὃ λέγουσιν ὡς φίλος αὑτῷ πᾶς ἄνθρωπος (V 731^{e}) glaube ich eine Anspielung zu erkennen auf Dichterworte wie Euripides Medea 86: ὡς πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ, Fragm. 452: φιλων μάλιστ' ἐμαυτὸν οὐκ αἰσχύνομαι oder Sophokles Oed. Kol. 309: τίς γὰρ ἔσθ' ὃς οὐχ αὑτῷ φίλος;

Im Vorangehenden habe ich einen Satz, wohl den ethisch wertvollsten, den Platon ausgesprochen hat, aus VI 777[d] herübergenommen und in die Wiedergabe des Proömiums des Buches V verwoben. Es sind die Worte: διάδηλος γὰρ ὁ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην, μισῶν δὲ ὄντως τὸ ἄδικον, ἐν τούτοις τῶν ἀνθρώπων ἐν οἷς αὐτῷ ῥᾴδιον ἀδικεῖν.

2) [Einzig „dauernde Grundlage": V 736[e]]. Verbot der Mitgiften [742[c]]: vielleicht nach alt-spartanischem Vorbild, vgl. Dareste La science du droit en Grèce, Paris 1893, p. 61. [„Hintanhaltung von Geburten" (ἐπισχέσεις γενέσεως) 740[d]].

498 1) Mit Charondas: Theophrast bei Stobaeus Floril. 44, 22 [Meineke am Ende = IV 130, 23 Hense]: ἢ ὥσπερ Χαρώνδας καὶ Πλάτων (Gesetze XI 915[d]); οὗτοι γὰρ παραχρῆμα κελεύουσι διδόναι καὶ λαμβάνειν· ἐὰν δέ τις πιστεύσῃ, μὴ εἶναι δίκην, αὐτὸν γὰρ αἴτιον εἶναι τῆς ἀδικίας. [Verkauf an die Fremden: VIII 846 ff. Gemeinmahle der Frauen: VI 781[a] ff.]

499 1) [Gleichheit der Ungleichen: VI 757[a]]. Vgl. Aristoteles Politik *B* 12 1274[a] 15: ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν. Daß die auf Drakon bezügliche Angabe in der aristotelischen Ἀθηναίων πολιτεία c. 4 auf Interpolation beruht, hat U. Wilcken Apophoreton S. 85 ff., insbesondere S. 95 ff., nachgewiesen. [Die 4 Klassen: Gesetze V, 744[c] ff.].

2) [Wahlzwang: VI 756[b] ff. „Bildung und Gediegenheit": 757[c]]. Das über Wahlzwang [in unserer Zeit] Bemerkte entnehme ich Bryce American Commonwealth II[3] 150. Über die den Wahlzwang in sich schließenden Zusätze zur belgischen Verfassung (1893) vgl. H. Triepel, Wahlrecht und Wahlpflicht, Dresden 1900, S. 20 f. In der Auffassung der Wahl nicht als eines persönlichen Rechtes, sondern als einer staatlichen Pflicht ist Platon der Vorläufer J. S. Mills, Gneists, Robert Mohls, Zachariäs, Lassalles, Labands, Seydels, Herbert Spencers. Vgl. Leo Wittmayer Unser Reichsratswahlrecht (Wien 1901) S. 168—177.

3) [Los: VI 756[e] ff.]. „Staatsverfassung der Athener": Ἀθην. πολιτ. c. 8 Anfang. [Wahl der Gesetzeswächter: VI 753[b]. Mitte zwischen Monarchie und Demokratie: 756[e]. Unterrichtsminister: 765[d] ff.]

501 1) [Das „zahmste . . . aller Lebewesen": VI 766[a]]. Befürchtungen wegen Mißbrauchs der Dialektik äußert Platon Staat VII 537[e] f.

2) Soweit diese Spuren reichen, zeigen sie freilich den Geist und die Methode der Gesprächs-Trias Sophist — Staatsmann — Philebos. Es sind die folgenden, von Campbell in seiner *Introduction to the Statesman* p. LII besprochenen Stellen: VI 751[a], VII 814[e] und 824[a], VIII 481[c], X 894[a] ff. und 895[e], XII 944[b] und 945[c].

3) Daß und warum Platon in den „Gesetzen" die Ideenlehre in den Hintergrund rückt, ohne sie doch aufzugeben [XII 965[a] ff.], hat V. Brochard gezeigt (Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1912, p. 156 ff.).

4) Aristoteles: vgl. Metaph. *A* 9 990[b] 15 und 991[b] 6 (Leugnung der Ideen sowohl von Relationsbegriffen als von Kunstprodukten). — Xenokrates [Frg. 30 Heinze]: bei Proclus In Plat. Parmen. p. 136 Cousin = p. 691 Stallbaum: εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων. Dazu stimmt aufs beste Aristoteles Metaph. Δ 3 1070[a] 18: διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει.

502 1) [Daß Platon in seinen späteren Jahren die] Ideen aus mathematischen „Urprinzipien“, στοιχεῖα, ableitete, bezeugt Aristoteles Metaph. *M* 4 1078b 9—12, *N* 1 1087b 7 ff., auch *A* 6 987b 18 ff. Aus der Literatur über diesen Gegenstand sei hervorgehoben: Überwegs Untersuchungen 202 ff., Heinzes Xenokrates 37 ff., dessen Widerspruch (S. 52) gegen Zeller Berliner Sitzungsberichte 1887 S. 198 [= Kl. Schriften I 370] und Apelt Beiträge S. 83 ich jedoch nicht zustimme. Viel Wahres mit einigem Falschen gemischt scheinen mir Jacksons umfassende Erörterungen über Plato's later theory of ideas, Journal of Philology X—XV, zu bieten. Als mißlungen gilt mir darin der Versuch, in Platon einen Vorläufer Berkeleys zu erkennen.

2) Rechtswissenschaft: das nicht nur bei Platon ganz vereinzelte Lob dieses Studiums als eines allgemeinen Bildungsmittels XII 957b-c. [Der nächtliche Rat: XII 952d ff und 961a ff.].

503 1) Mischung der Verfassungsformen: dieser u. E. wichtigste und folgenreichste politische Gedanke Platons soll durch einige Anführungen beleuchtet werden: III 693b ὡς ἄρα οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ' αὖ ἀμίκτους νομοθετεῖν (vgl. 691e ff.). Als die zwei Grundformen [der Verfassung] (οἷον μητέρες) werden im Folgenden die Monarchie und die Demokratie bezeichnet, deren einseitiges Übermaß an den Persern und an den Athenern exemplifiziert wird. Beiden sei gewissermaßen dasselbe widerfahren, ἐκείνοις μὲν ἐπὶ πᾶσαν δουλείαν ἄγουσι τὸν δῆμον, ἡμῖν δ'αὖ τοὐναντίον ἐπὶ πᾶσαν ἐλευθερίαν προτρέπουσι τὰ πλήθη (699e). Und wieder heißt es anläßlich der Wahl des Rates: μέσον ἂν ἔχοι μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας . . . . δοῦλοι γὰρ ἂν καὶ δεσπόται οὐκ ἄν ποτε γένοιντο φίλοι (VI 756e).

504 1) Über die Wahl der Zensoren (εὔθυνοι) handelt Buch XII 945b ff. Daß sie nicht geheim erfolgt, schließe ich aus den Worten: ὃν ἂν ἕκαστος αὐτῶν ἡγῆται πάντη ἄριστον εἶναι πλὴν αὑτοῦ [946a]. Die letztere Beschränkung war sinnlos, wenn sie nicht kontrollierbar war. Das wird sie aber, wenn das Stimmtäfelchen die Unterschrift des Wählenden trägt. Eben diese Vorkehrung begegnet VI 753c bei der Wahl der Gesetzeswächter, und ich trage daher kein Bedenken, dieselbe Modalität der Abstimmung auch hier vorauszusetzen. Daß es eine Einzelwahl war, folgt aus den ersten Worten des obigen Satzes, zumal im Anschluß an das unmittelbar vorangehende: τῷ θεῷ ἀποφανουμένους ἄνδρας αὑτῶν τρεῖς, worauf dennoch nicht οὓς — ἀρίστους, sondern ὃν — ἄριστον folgt. Auch sieht jeder, dem die Fragen der Wahltechnik nicht völlig fremd sind, daß der ganze nachfolgende Eliminationsprozeß nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zweck hat. Gern würde ich, wenn der Raum es zuließe, aus dem reichen Vergleichungsmaterial, welches mir Dr. Leo Wittmayer freundlichst zur Verfügung gestellt hat, mehr mitteilen. Das *vote unique* ist ein Sonderfall des *vote limité* oder der „beschränkten Stimmabgabe“, die vor nicht langer Zeit bei den italienischen Deputiertenwahlen galt; es besteht zurzeit für die Wahl der Deputierten in Brasilien und anderwärts, in Hamburg für die Wahlen des Bürger-Ausschusses durch die Bürgerschaft. [Ob die drei bei der ersten Wahl gewählten Männer 12 Zensoren ernennen oder aber dem Zensorenkollegium selbst angehören und es durch Zuwahl von 9 (oder 12 ?) weiteren Mitgliedern ergänzen sollen, läßt sich aus Platons Worten nicht deutlich entnehmen]. (Genau, eingehend und einsichtsvoll handelt über „das platonische Wahlsystem“ Dareste

im Annuaire . . . . des Etudes grecques 1883 p. 65 ff., daraus wiederholt in dem in Anm. 2 zu S. 497 angeführten Werke p. 54 ff.) — Thomas Hare: The election of representatives, parliamentary and municipal, London 1859. [Männer von wunderbarer Tugend: 945[e]].

505 1) Die Darlegung der Strafzwecke IX 854[d] ff., 862[d] f. und XI 934[a-b] (auch V 728[c]). [Verurteilung von Tieren und leblosen Gegenständen: IX 873[e] f. — Trefflichkeit der Sklaven: VI 776[d]. Ihre härtere Bestrafung: XI 914[a], vgl. auch 764[b] und öfter].

506 1) Die Verwerfung der „stummen Richter" erfolgt an drei weit auseinanderliegenden Stellen: VI 766[d] (ἄφωνος δ'αὖ δικαστὴς . . . . . οὐκ ἄν ποτε ἱκανὸς γένοιτο), IX 876[b] (δικαστήρια φαῦλα καὶ ἄφωνα) und XII 957[b] (ὅσα δὲ περί τε σιγὴν δικαστῶν . . . . . . τὰ μὲν εἴρηται κτέ.) — ein Umstand, der, soweit er reicht, nicht eben Wasser auf die Mühle der Chorizonten treibt. [An der zweiten dieser Stellen auch die Verurteilung der geheimen Abstimmung. Ausgewählte Richter: XII 946[d], 948[a], 956[c]. Appellhof: VI 767[c] f. Hauptstelle für die einzelnen Strafarten: IX 855[a] ff., dazu vgl. über das Gefängnis noch X 908[a] und über die ausnahmsweise Anwendung des Exils Plat. Aufsätze III S. 28].

2) [Ehescheidungsgründe: VI 784[b]; XI 929[e] ff.]. Charondas: Diodor XII 12, 1, verglichen mit Gesetze XI 930[b]. Zum Folgenden vgl. ebd. 930[c]. Von irgendwelcher Selbstbestimmung der Mädchen ist VI 774[e] nicht die Rede. Doch wird 771[e] einiger Verkehr der jungen Leute vor der Eheschließung (wohl mehr als die attische Sitte erheischte) gefordert. Über Erbtöchter vgl. XI 924[e] mit Hermann-Thalheim Griech. Rechtsaltertümer [3] 57 und Das Recht von Gortyn [VII 15 ff.] S. 30 (Bücheler-Zitelmann).

507 1) Im „Staate": V 468[b-c], vgl. [aber] auch III 403[b]. Zum Folgenden vgl. Staat V 461[b-c].

2) Die hier gemeinten Stellen der „Gesetze" sind: VI 784[e] ff., dann VIII 838[a]—840[d]. Dann vgl. Gesetze VI 771[e] f., VIII 841[a] f., auch 835[d-e]. Zum Folgenden vgl. VIII 836[e] ff. Die Anführungen aus Bruns Attische Liebestheorien S. 33 f. [Einschränkung der letztwilligen Verfügungsfreiheit: XI 922[b] ff. Handelsrecht: XI 917[b] f. Landbau: VIII 842[e] ff.]

508 1) Die merkwürdige Begründung XII 948[c]. Als die weitverbreitetste gilt [hier] die dritte der Häresien, die ja mit dem Volksglauben eng verflochten war. Mit Staunen vernimmt man aber, daß auch μέρος μέν τι . . . . ἀνθρώπων τὸ παράπαν οὐχ ἡγοῦνται θεούς, οἱ δ'οὐ φροντίζειν ἡμῶν αὐτοὺς διανοοῦνται. [Die drei Häresien zuerst X 885[b], darauf folgt ihre eingehende Widerlegung, an die sich wieder die Normen ihrer Bestrafung knüpfen.]

509 1) Anaxagoras: vgl. X 886[d-e]; Archelaos: 889[e]; Pindar: III 690[b] (vgl. Stallbaum zur Stelle) [und v. Wilamowitz, Platon II 97 f.].

510 1) Die ebenso schwierige als wichtige Stelle: X 903[b] ff.

2) Über Platons Willenstheorie, seinen nur scheinbaren Indeterminismus und über die Wandlungen seiner Willenslehre hat Tobias Wildauer reiches Licht verbreitet in seinem musterhaften Buche „Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles" II. Band, Innsbruck 1879. [Willensohnmacht neben Unwissenheit: Gesetze V 734[b]. Prüfung des Begriffs der Freiwilligkeit: IX 861[a] ff.]

512 1) [Kinderspielzeug: Gesetze I 643b ff. Jagd: VII 822d ff. Arten des Tanzes: VII 795e. Bau-, Markt-, Begräbnisordnung: VII 793c, XI 916d ff., XII 958c ff. Pessimismus besonders VII 803b ff.] In betreff der ärztlichen Behandlung chronischer Krankheiten habe ich ein den „Gesetzen“ zeitlich benachbartes Werk im Auge; ich denke an Timäos 89c: διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή. Das Behagen, mit welchem die von Parkanlagen umgebenen Bäder ausgemalt werden (Gesetze VI 761b ff.) erinnert an die verwandte Darstellung im Kritias 117a f.; man glaubt hier eine persönliche Vorliebe Platons durchzufühlen. [Armenversorgung: Gesetze XI 936b].

513 1) [„Daß erst der Tod . . .“: Cicero, Cato 13]. Der Triumph der „Misologie“ und der Unduldsamkeit war auch zuletzt kein vollständiger. Ringt doch Platons tiefgewurzelter Wahrheitssinn ihm selbst dort, wo er die Ketzerei mit Hilfe des Richtschwertes bekämpfen will, das Geständnis ab, daß Unglaube und moralische Verderbtheit nicht notwendig Hand in Hand gehen: ᾧ γὰρ ἂν μὴ νομίζοντι θεοὺς εἶναι τὸ παράπαν ἦθος φύσει προσγένηται δίκαιον κτέ. (X 908b). [Bluturteile über unbelehrbare Freidenker: X 709a; über Neuerer: XII 952cd; über Anwälte: XI 938a ff. — „An einer Stelle des Schlußbuchs . . .“: XII 942a ff. σωφρονιστήριον: X 908a. — Der Schluß der „Gesetze“: XII 961c ff.]

Zu Buch V, Kap. 21.

515 1) Man darf hier an ein Wort Goethes in „Wahrheit und Dichtung“ (Buch 15) [Werke XXVIII 312, 13 der Weimarer Ausgabe] erinnern: — da „bei meinem Charakter und meiner Denkweise Eine Gesinnung jederzeit die übrigen verschlang und abstieß.“

2) Baco: vgl. Novum organum I 77: — tum demum philosophiae Aristotelis et Platonis, tamquam tabulae ex materia leviore et minus solida, per fluctus temporum servatae sunt; womit man vergleichen möge das Lob der antiquiores ebd. I 71. Schopenhauer: [besonders Parerga I § 5 = Sämtl. Werke IV 60 ff. Deussen], vgl. Köber Arthur Schopenhauers Philosophie S. 52. Allerdings wird dort nur Aristoteles genannt. Aber der unter allen Irrtümern als der verhängnisvollste bezeichnete geozentrische war ja Aristoteles mit Platon gemein (nicht minder die physikalische Grundlehre von den natürlichen Orten).

516 1) Platons Verdienste um die Mathematik hebt mit großer Wärme, aber zugleich mit starker Betonung seines mehr mittelbaren Einflusses, in scharfem Gegensatze zu den eigentlichen Schöpfern dieser Disziplin, die höchste Autorität des Altertums, Eudemos, hervor in seiner Geschichte der Geometrie (Eudemi fragmenta [Frg. 84, p. 114 ff.] Spengel), — wenn anders diese Mitteilungen des Proklos (In primum Euclidis elementorum librum commentarii ed. G. Friedlein p. 66 ff.) mit Recht auf Eudem zurückgeführt werden. Gegen die mißbräuchliche Einreihung der Leistungen eines Archytas, Theätet usw. unter die Kategorie: „Platon und die Akademie“ hat kürzlich Allman (Greek Geometry from Thales to Euclid p. 214 f.) mit Recht Verwahrung eingelegt. Sehr ähnlich Zeuthen Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter, Kopenhagen 1896, S. 19: „Selbst diese“ (die späteren Akademiker) „schreiben ihm jedoch nicht persönliche mathematische Untersuchungen von weiterer Bedeutung zu, sondern zeigen sich vielmehr geneigt, ihm die Ehre für die Methoden, die zu seiner Zeit in Gebrauch kamen, zuzuerkennen und ihn den Ratgeber derjenigen sein zu lassen,

die die eigentlichen mathematischen Fortschritte machten." (Diese Tendenz bekundet bereits der von Philodem, Index Acad. hercul. col. Y, verwertete Bericht, jetzt bei Mekler p. 15 ff.). [Ähnlich Zeuthen auch Kultur der Gegenwart III 1 (1912) S. 44]. Die Lösung des delischen Problems, welches Platon beschäftigt hat, wird nicht ihm, sondern Archytas und Eudoxos verdankt (vgl. [Eudem und Eratosthenes bei] Eutocius im Kommentar zu De sphaera et cylindro, Archimedis opera III [^{2} 84, 12; 88, 23 ff.; 96, 16 ff.] Heiberg) [vgl. FVS. 35 A 14-15]. Was Eudoxos betrifft, so hat ein der Exaktheit beflissener Jünger und Biograph dieses großen exakten Forschers uns genaue Daten überliefert, welche die Annahme eines eigentlichen Schülerverhältnisses zu Platon geradezu Lügen strafen. Danach hat Eudoxos Platons Vorlesungen [nur] 2 Monate lang, im Alter von 23 Jahren, besucht (L. Diog. VIII 86 f.). — Neuerlich hat M. Altenburg in seiner Schrift: „Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus" Marburg 1905 [S. 21 f. nach Proklos In Eucl. comm. 211, 18 Friedlein und L. Diog. III 24] Platon das Verdienst vindiziert, eine besondere, „analytisch" genannte Methode in die Mathematik eingeführt zu haben. [Doch nennt Platon selbst Menon 86^e f. diese Methode eine von den Mathematikern häufig angewandte (ἐξ ὑποθέσεως ... ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται). Darum schreibt denn auch] Heiberg [Platon nur „die Ausbildung der analytischen Methode" zu]. Diese [selbst] „besteht darin, daß man sich die vorgelegte Aufgabe als gelöst vorstellt und dann rückwärts Schritt für Schritt die sich daraus ergebenden notwendigen Voraussetzungen erschließt, bis man eine erreicht, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit feststeht. Man erfährt dadurch, ob die Aufgabe lösbar ist, ob irgendwelche Beschränkungen . . . der Lösbarkeit vorhanden sind, und welchen Weg die Lösung einzuschlagen hat. Durch die Synthese wird dann die Lösung tatsächlich durchgeführt." [J. L. Heiberg] (Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum, Leipzig 1912, S. 28.) Mehrere hervorragende Mathematiker, die, ohne Platons Schüler zu sein, im Kreise der Akademie verkehrt haben, nennt Eudem a. a. O.

517 1) Die Anführung aus Montaigne Essais III 12 (IV 211 f. éd. Louandre). Über Karneades und den Unterschied seiner Skepsis von derjenigen Pyrrhons spricht M. ebd. II 12 (III 368 f.) in Worten, die an den Eingang von Sextus Empiricus' Pyrrhonischen Skizzen erinnern.

518 1) Über Johannes von Damaskus und Pseudo-Dionysios [als eine der „Hauptautoritäten"] seiner Glaubenslehre vgl. Krumbachers meisterhafte Geschichte der byzantin. Lit. ^{2} 69 ff. Über Psellos vgl. außer Krumbacher a. a. O. 433 ff. die ihn betreffende Monographie von Aurelio Covotti, Neapel 1898.

2) Platons Werke waren im Altertum in zwei Bänden vereinigt. Eine Kopie des ersten Bandes bildet der an der Schwelle des zehnten Jahrhunderts (896) geschriebene, von E. D. Clarke im Johanneskloster auf Patmos gefundene und bald nach seinem Entdecker, bald nach seinem Verwahrungsort, der von Sir Thomas Bodley umgestalteten Oxforder Universitäts-Bibliothek, Clarkianus oder Bodleianus benannte Kodex. Eine am Eingang verstümmelte Kopie des zweiten Bandes liegt uns in einer Pariser Handschrift des neunten Jahrhunderts vor.

3) Nicht genau übereinstimmende, aber verwandte Gedanken über die Einwirkung des Skeptizismus auf Plotin bei R. Wahle Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Philosophie (Wien 1895) S. 42 ff.

4) Vgl. Adalbert Merx' bereits einmal (Anm. 1 zu S. 198) angeführte Abhandlung „Idee . . . einer . . . Geschichte der Mystik".

519 1) Über die Begeisterung, mit welcher Petrarca Augustins Bekenntnisse las, verbreitet sich Voigt Wiederbelebung des klassischen Altertums S. 51 f. [= I² 87 f.]. Vgl. auch Burckhardt Kultur der Renaissance II⁴ S. 19 [= II¹¹ S. 20]. Ebd. S. 17 [= II¹¹ S. 18] wird Petrarca einer „der frühesten völlig modernen Menschen" genannt. Ähnlich charakterisiert Windelband Geschichte der Philosophie¹ S. 226 [= ⁷ 231] den h. Augustinus.

2) Die oft hervorgehobene Verwandtschaft zwischen Augustin und Descartes, nicht minder aber auch die sie trennenden Momente wurden kürzlich eingehend beleuchtet von Dr. H. Leder Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie usw., Marburg 1901, S. 76 ff.

520 1) [Gesetze XII 969ᵃ ff.].

521 1) Über Platons Schüler handelt eingehend Zeller II 1⁴ 420 ff. und 986 ff. Die Glaubwürdigkeit der die Schülerschaft des Demosthenes betreffenden Meldung hat der Verfasser zu erhärten versucht Zeitschr. f. österr. Gymn. 1865 S. 819 ff. In betreff der politischen Stellung einzelner Platoniker und gegen das Wahngebilde der Akademie als einer Art von Nationalverein vgl. des Verfassers schon einmal erwähnten Aufsatz Wiener Studien IV 109 ff.

